


SE TAIRE ET FAIRE



COURS COMPLET

DE

PHILOSOPHIE

MIS EN RAPPORT AVEC LE PROGRAMME UNIVERSITAIRE,

ET RAMENÉ AUX PRINCIPES DU CATHOLICISME.

PAR M. RATTIER,

Avocat, Professeur de Philosophie à l'école de Pont-le-Voy.

TOME PREMIER.

PARIS,

GAUME FRÈRES, LIBRAIRES-ÉDITEURS,

5, RUE DU POT-DE-FER-SAINT-SULPICE.

1843



COURS COMPLET
DE PHILOSOPHIE.

PSYCHOLOGIE.

I.

Les exemplaires non revêtus de la signature ci-dessous seront réputés contrefaits.



Se trouve aussi

A BESANÇON, chez TURBERGUE et JACQUOT, Libraires;

A LYON, chez PÉRISSE FRÈRES, Libraires;

A ROUEN, chez FLEURY fils aîné, Libraire;

A VANNES, chez A. DE LAMARZELLE, Imprimeur-Libraire.

De l'Imprimerie de BEAU, à Saint-Germain-en-Laye.

COURS COMPLET
DE PHILOSOPHIE,

MIS EN RAPPORT

AVEC LE PROGRAMME UNIVERSITAIRE,

ET

RAMENÉ AUX PRINCIPES DU CATHOLICISME.

PAR M. RATTIER,

AVOCAT, ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE, ANCIEN RÉPÉTITEUR DU COURS DE BELLES-LETTRES ET D'HISTOIRE A L'ÉCOLE POLYTECHNIQUE, PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A L'ÉCOLE DE PONT-LE-VOY.

TOME PREMIER.

PARIS,
GAUME FRÈRES, LIBRAIRES-ÉDITEURS,
RUE DU POT-DE-FER, N° 5.

1843

COURS DE PHILOSOPHIE.

INTRODUCTION.

La philosophie est-elle une science réelle, qui a son objet propre, ses moyens et son but? Telle est la première question que nous devons nous appliquer à résoudre. Pour beaucoup d'hommes, ce mot n'est qu'une appellation vague et indéfinie, qui n'exprime aucun système bien déterminé de connaissances, et qu'on n'emploie que pour désigner ce qu'il y a de plus général dans l'exposition des principes d'une science quelconque. Plusieurs même nient la réalité de la chose qu'il est destiné à signifier. Nous démontrerons que la philosophie a sa raison dans la nature même de l'esprit humain, qu'elle répond à un besoin de l'intelligence qu'on ne peut traiter de chimère; et que, soit dans les temps anciens, soit dans les temps modernes, elle a toujours représenté un ensemble de connaissances dont les limites ont varié sans doute, mais dont l'objet a pu aisément se distinguer par sa spécialité. Toutefois, il faut l'avouer, l'incertitude, l'obscurité ou l'insuffisance des définitions que les diverses écoles en ont données, le désaccord des philosophes entr'eux sur la nature et le but de leurs recherches, la diversité de leurs méthodes, la contradiction de leurs systèmes, expliquent le discrédit dans lequel la philosophie a pu tomber de nos jours auprès de certains esprits. On s'en est pris à la science même, des nuages et de la confusion qu'ont pu y répandre ceux qui s'étaient chargés d'en poser les bases et d'en éclaircir les notions, et l'on a révoqué en doute l'utilité d'un enseignement dont on n'avait pas su encore préciser exactement l'objet, fixer positivement le but et les limites, et déterminer les moyens et les formes d'une manière invariable.

Mais que prouvent la diversité, l'inintelligibilité ou la fausseté des définitions de la philosophie? Elles prouveraient tout au plus qu'il est très-difficile de bien définir la philosophie, ou que ceux

qui l'ont définie n'avaient pas eux-mêmes une idée très-claire ou très-exacte de son véritable objet; ou enfin, que la plupart d'entr'eux, préoccupés uniquement du point de vue particulier sous lequel ils l'envisageaient, n'ont pas su la considérer sous toutes ses faces, ou la saisir dans la plus grande généralité de son caractère et de son but; mais elles ne prouvent point qu'il n'existe pas, en dehors des contradictions des philosophes, une science réelle, à laquelle peut exclusivement s'appliquer le mot de philosophie, qui a été partout et de tout temps cultivée, étudiée avec ardeur, avec passion, souvent même avec enthousiasme, dont l'importance, sous le rapport intellectuel et moral, a été reconnue dans tous les siècles, et qui a toujours fait et fait encore aujourd'hui une partie essentielle de l'enseignement public. Les plus grands génies de l'antiquité, les Confucius, les Pythagore, les Socrate, les Aristote, les Platon, ont été des philosophes. Or, on ne peut dire que la science qu'ils cherchaient à constituer fût vaine et chimérique dans son objet; car ils ont remué les plus hautes questions de l'ordre moral et social. Si l'on dit qu'il fallait bien que ces grands hommes, privés du secours de la révélation, recourussent aux lumières de la raison pour résoudre le problème de l'origine, de la nature et de la destinée de l'homme, sur lequel le paganisme ne leur fournissait que des notions obscures, ou même tout-à-fait contraires aux principes naturels de la conscience, on reconnaît par cela même la réalité de l'objet de la philosophie. Mais alors nous demanderons pourquoi les plus grands hommes du christianisme, les saint Anselme, les saint Augustin, les saint Thomas, les Descartes, les Mallebranche, les Bossuet, les Fénelon, les Pascal, les Newton, les Leibnitz, qui cependant trouvaient dans l'Évangile la solution complète de ce grand problème, ont fait de la philosophie une étude sérieuse, approfondie; pourquoi les écrivains les plus remarquables de notre temps, les de Bonald, les de Maistre, les de Lamennais, pour ne citer que les noms les plus connus, se sont surtout illustrés par leurs spéculations philosophiques; pourquoi en France comme à l'étranger, les hommes les plus distingués et les plus instruits, ceux qui ont le plus de force, de valeur et de portée intellectuelle sont ceux que leurs inclinations

et la trempe de leur esprit portent à faire des questions de la philosophie l'objet de leurs médiations habituelles; pourquoi, en un mot, toute âme qu'une profonde indifférence n'a pas engourdie, et qui sent en elle quelque chose de mâle et de viril, est comme invinciblement entraînée à s'élancer dans le monde de la pensée. Certes un pareil phénomène ne s'explique que par la réalité, l'importance et l'attrait de la science dont nous avons à traiter.

Ce point nous paraissant suffisamment éclairci, nous chercherons à déterminer l'objet de la philosophie, soit en nous livrant à l'examen critique des principales définitions qui en ont été données dans l'antiquité et de nos jours, soit en essayant nous-même d'en formuler une qui soit assez claire pour donner une idée nette et précise de la chose, assez générale pour embrasser la science dans son ensemble le plus complet, assez positive pour en marquer invariablement les limites et le but.

OBJET DE LA PHILOSOPHIE.

Si l'on prend ce mot dans son sens étymologique, il signifie proprement, *amour de la sagesse*, de φιλειν et de σοφια. Les anciens entendaient par *sagesse*, *le savoir ou la science*; et comme la *science* a pour objet la *vérité*, aimer la sagesse, c'était aimer et rechercher la *vérité en toutes choses*. Aussi jusqu'à Pythagore, né vers l'an 600 avant Jésus-Christ, la science qu'on appela plus tard philosophie embrassait à peu près l'ensemble des connaissances humaines. Avant lui les hommes que le désir naturel de connaître poussait à vouloir pénétrer la raison des choses, étaient désignés sous le noms de *Sages*, σοφοι. Le monde et son origine, le mouvement des astres et ses lois, la terre et les éléments qui la composent, l'homme et sa nature, la société et ses conditions d'existence, la cosmologie, l'astronomie, la physique, la psychologie, la morale, la politique, toutes les branches de la science humaine, en un mot, étaient l'objet de leurs méditations. Mais cette application de la pensée à l'universalité des problèmes de la nature ne pouvait alors constituer qu'une science mensongère. Pythagore comprit que ceux qui se livraient à ces hautes spéculations ne mé-

ritaient pas encore le nom *sages*, mais seulement celui *d'amis de la sagesse ou de la science;* de là le mot de *philosophie.* Le philosophe, selon lui, n'était donc pas celui qui était en possession de la vérité; cette prétention lui paraissait mal justifiée par les résultats imparfaits des méditations de ses devanciers; mais celui qui, par amour pour la science, faisait de la vérité l'objet de ses études et de ses recherches.

Au reste, si Pythagore sentit la nécessité de limiter les prétentions des philosophes, il ne paraît avoir nullement songé à limiter l'objet de la philosophie. Son système, basé sur une théorie du nombre, qui suppose une étude approfondie de la géométrie, de l'arithmétique et de l'astronomie, déduit d'une cosmogonie extrêmement abstraite des notions de psychologie, de morale et de politique, et comprend à peu près l'ensemble des questions qui avaient fait jusque là l'objet des recherches de la science. On peut également lui adresser le même reproche qu'à ceux qui l'avaient précédé dans la carrière. Dans l'impossibilité de tout analyser, il avait arrêté particulièrement son attention sur les rapports féconds et variés que les quantités expriment; mais au lieu d'employer les notions mathématiques pour saisir les rapports des phénomènes, et pour concevoir l'ordre et l'harmonie qui existent dans toutes les parties de l'univers, il les réalisa et en fit le type ou plutôt la substance même des choses. Ainsi l'origine du monde et la génération successive des êtres s'expliquèrent pour lui par la génération des nombres naissant tous les uns des autres, et ayant tous leur racine dans l'unité. Toutefois cette théorie qui convertit en lois positives de la nature les formules mathématiques, et qui ramène tous les éléments intégrants, toutes les causes actives du monde aux propriétés des nombres, démontrent que Pythagore pressentait la nécessité de ramener toutes les sciences à l'unité, en les faisant dériver de quelques principes fondamentaux qui en fussent comme le point de départ originel, et qui les dirigeassent vers une conclusion commune. Il entrevit l'importance et l'utilité d'un système de connaissances dont la fonction propre devait être de lier toutes les parties de la science, de les coordonner, de les mettre en harmonie entr'elles, en les rattachant à un petit nombre d'idées

générales auxquelles elles fussent toutes subordonnées. Sous ce rapport, il eut du moins le mérite d'avoir tenté ce que les plus grands génies de l'antiquité et des temps modernes, Platon et Aristote, Mallebranche et Leibnitz, ont essayé, plus ou moins heureusement, de réaliser après lui.

Au reste, si l'on parcourt les définitions que les anciens ont données de la philosophie, on reconnaîtra que s'ils ont su la concevoir comme quelque chose d'universel qui devait dominer toutes les sciences, et présider à toutes les recherches, par les généralités qui lui sont propres, ils sont loin cependant d'en avoir donné une idée assez nette et assez positive pour la distinguer clairement de toutes les autres sciences.

Cicéron, dans son Traité *de Officiis*, la définit, d'après les ancien philosophes : *La science des choses divines et humaines, la connaissance des causes et des principes de toutes choses. Sapientia est* (ut à veteribus philosophis definitum est) *rerum divinarum et humanarum, causarumque quibus hæ res continentur scientia.*On attribue aussi cette définition à Platon. La philosophie était également pour les Stoïciens, *la science des choses divines et humaines*, mais entendue dans un sens analogue à leur système, si différent de celui du fondateur de l'Académie, Mais, quel que soit l'objet qu'ils aient voulu signifier par *choses divines et humaines*, soit qu'ils entendent par là, ou Dieu lui-même, considéré *comme cause universelle des formes*, comme *unité parfaite et infinie*, ou ces *idées éternelles, types de toutes choses*, dont il est *la substance*, ou la religion, ou la *loi immortelle du destin*, suprême arbitre de l'univers,ou les principes de la justice et du devoir, ou l'humanité, sa nature et sa destinée, ou la société, ses lois et ses conditions d'existence, la généralité même des expressions dont ils se servent, et le vague qu'elles jettent dans la définition, prouvent que l'objet de la philosophie était mal déterminé dans leur esprit, et qu'ils ignoraient entièrement les limites qui séparent son domaine de celui des autres sciences.

Cependant Cicéron essaie ailleurs de déterminer avec plus de précision le rôle et les fonctions de la philosophie ; elle nous apprend, dit-il, dans ses Tusculanes, à rendre un culte aux

dieux ; elle nous enseigne le droit des gens qui règle la société du genre humain ; elle nous donne des leçons de modestie et de grandeur d'âme ; elle dissipe les ténèbres qui obscurcissent notre esprit, pour nous élever à la connaissance de tout ce qui est au-dessus et au-dessous de l'homme, à nous faire pénétrer le commencement, le milieu et la fin de toutes choses. *Philosophia nos primùm ad deorum cultum, deindè ad jus hominum, quod situm est in generis humani societate ; tùm ad modestiam magnitudinemque erudivit ; eadem que ab animo, tanquàm ab oculis, caliginem dispulit, ut omnia supera, infera, prima, ultima, media videremus.* Dans un autre endroit du même ouvrage, Cicéron caractérise la philosophie par ses effets et par sa vertu morale : elle guérit, dit-il, les maladies de l'âme, dissipe les vaines inquiétudes, nous affranchit des passions, nous délivre de la peur. *Medetur animis, inanes sollicitudines detrahit, cupiditatibus liberat, pellit timores.* Il en faisait aussi une règle de vie, et voulait que ceux qui en faisaient profession missent leurs maximes en pratique ; Un philosophe, dit-il, lorsqu'il vit mal, est d'autant plus méprisable, que l'art où il se donne pour maître, c'est l'art de bien vivre : *Philosophus in ratione vitæ peccans, hoc turpior est, quòd officio cujus magister esse vult, labitur, artemque vitæ professus, delinquit in vitâ.* Plus loin, il considère la philosophie comme la culture de l'âme : *Cultura autem animi, philosophia est : hæc extrahit vitia radicitùs, et præparat animos ad satus accipiendos.* Ainsi la philosophie n'a pour lui ni objet, ni moyens, ni but bien distincts ; elle embrasse tout dans ses spéculations, comme elle s'applique à tout dans sa destination. Dans l'ordre intellectuel, elle tient lieu de toutes les sciences ; dans l'ordre moral elle est le remède souverain, puisqu'elle remplit, dans une société qui n'avait plus rien à attendre d'une religion corrompue et corruptrice, l'office sublime que le christianisme remplit parmi nous, par la lumière dont il éclaire les intelligences, par les consolations ineffables qu'il apporte au cœur de l'homme, et par la force qu'il prête à la volonté pour le bien.

Mais un des passages où la pensée des anciens nous semble exprimée avec le plus de netteté sur l'objet de la philosophie,

c'est celui-ci : Cicéron voulant prouver qu'il n'y a point d'éloquence sans philosophie : *Sine philosophiâ non posse effici quem quærimus eloquentem,* ajoute : *Nec verò sine philosophorum disciplinâ, genus et speciem cujusque rei cernere, neque eam definiendo explicare, nec tribuere in partes possumus, nec judicare quæ vera, quæ falsa sint, neque cernere consequentia, repugnantia videre, ambigua distinguere, Quid dicam de naturâ rerum, cujus cognitio magnam orationis suppeditat copiam, de vitâ, de officiis, de virtute, de moribus, sine multâ earum ipsarum rerum disciplinâ, aut dici, aut intelligi posse?* Ici l'objet de la philosophie est marqué d'une manière assez positive. C'est d'abord une logique ; elle apprend à distinguer les genres et les espèces, à expliquer les choses par de bonnes définitions, à diviser convenablement son sujet, à juger de ce qui est vrai, de ce qui est faux, à tirer des principes les conséquences qu'ils renferment, etc. C'est ensuite une haute métaphysique ; elle fait connaître la nature des choses. Enfin, c'est une morale ; elle traite de la conduite de la vie, des règles du devoir, des mœurs, de la vertu.

Les scolastiques, et en général les philosophes de l'école d'Aristote, donnaient cette définition de la philosophie : *Cognitio vera, certa et evidens rerum naturalium per causas.* Ils s'élevaient aux principes généraux, pour en déduire des conséquences et des particularités de toutes sortes. Cette définition, dit M. Buchez, se rapporte plus à la science naturelle ou physique générale, qu'à une science sociale ; elle exprime moins le but que le moyen de la philosophie ; et c'est ce moyen, c'est cette méthode qu'il est important de remarquer. D'abord elle fonde la certitude de la connaissance sur l'évidence de raison plutôt que sur celle des sens. Car elle part de ce principe qu'il faut étudier les phénomènes de la nature bien moins en eux-mêmes que dans leurs causes, ce qui est la marche inverse de celle qui est suivie par la science de nos jours, qui commence par l'étude des faits pour s'élever à celle des lois. On reconnaît ici l'influence des catégories logiques d'Aristote, et de cette idée qui présida souvent dans le moyen âge aux travaux des physiciens et des chimistes : que les no-

tions abstraites les plus générales expriment les causes premières, les grandes puissances de la nature, et qu'en dépouillant ces agents primitifs des circonstances dont les revêt chaque phénomène particulier, en cherchant à les saisir dans un état de séparation correspondant aux abstractions formulées par les catégories, le philosophe peut avoir à sa disposition les causes elles-mêmes, et produire, en dirigeant leur action, des effets merveilleux. Quant au but de la philosophie, cette définition laisse présumer que ses auteurs ne lui en assignaient aucun bien spécial, si ce n'est peut-être de satisfaire le désir naturel de connaître la vérité sur toutes choses, *cognitio vera*, ou de chercher dans l'étude de la nature l'art nécessaire pour guider son activité personnelle et celle des autres vers la meilleure conservation de soi-même. Rien de plus sec en général, rien de plus abstrait, rien de moins humanitaire, comme on s'exprimerait de nos jours, que la science puisée aux sources péripatéticiennes, science d'idées et de mots, qui n'apporte rien au cœur, et qui, considérant la vérité uniquement dans ses rapports avec l'intelligence, néglige à peu près entièrement le côté moral de l'humanité.

Cette tendance de l'école logique à ne parler qu'à l'esprit et à individualiser le but de la philosophie, au lieu de le concevoir dans son universalité sociale, résulte encore de cette définition de la sagesse par Aristote : selon lui, *la sagesse consiste dans une parfaite modération qui tient l'homme éloigné de tout excès, et lui fait éviter les extrêmes aussi bien dans la vertu que dans le vice.* Ainsi, être sage, c'est porter dans sa conduite cette circonspection prudente qui nous empêche de nous nuire à nous-mêmes par l'exagération de la bienfaisance, de la générosité, du courage, etc. ce qui revient à dire que l'utilité est la règle du devoir. Car si la vertu n'est qu'un milieu, qu'une sorte de tempérance entre des passions contraires, il en résulte que la morale n'est qu'un calcul d'égoïsme, puisqu'elle n'aurait d'autre but que la satisfaction ou le bien-être que procure la modération des désirs.

Cette manière de concevoir la sagesse n'était qu'une transition à la définition qu'en a donnée Épicure. Selon lui, *la sagesse est l'art du souverain bien, et le souverain bien est*

la volupté et le bonheur, c'est-à-dire la jouissance complète. C'est vers ce but que tend tout l'ensemble de son système. Car quelle est la fin qu'il se propose dans sa doctrine canonique ou *législation* de la raison? Pourquoi veut-il que l'homme apprenne par la philosophie à se connaître lui-même, à connaître la nature ou le principe des choses, et enfin à connaître les lois véritables de la société? C'est afin qu'après avoir reconnu que la sensation est le seul *criterium* du *vrai* et du *bien*, il en conclue que toutes ses facultés doivent se rapporter à un but unique, qui est d'éviter la peine et de se procurer les plaisirs; c'est qu'après s'être ainsi convaincu que son unique devoir est de se rendre heureux, il se délivre, au moyen de cette croyance, du trouble, des déchirements et des remords qu'engendrerait dans son âme l'opposition qui existe entre la loi du plaisir et la loi chimérique du devoir. Sa théorie du monde et de la société n'a pas d'autre objet. Il n'imagine sa cosmologie atomistique, il n'attribue l'origine des choses au concours fortuit des atômes, que pour délivrer l'homme des maux qu'enfante la superstition, c'est-à-dire, selon lui, la religion, la crainte des dieux et d'une autre vie. Il n'attribue la formation des sociétés à un pacte social reposant uniquement sur un calcul d'utilité privée, et n'ayant d'autre garantie que la convenance de chacun, que pour exclure de la société toute idée d'une loi divine originairement révélée, et faire prévaloir la doctrine de l'intérêt comme loi fondamentale des aggrégations sociales. Si l'on doutait que le but de la philosophie d'Épicure et la conclusion de sa doctrine fût réellement la satisfaction des sens, le témoignage de Cicéron ne doit laisser aucun doute à cet égard. Voici comment il répond à ceux qui prétendaient justifier Épicure : *Qu'il dédaigne tant qu'il vous plaira ces voluptés qu'il vient de vanter, je ne perds point de vue son principe sur le souverain bien, où, non content de dire que c'est la volupté, il la définit, en spécifiant le goût, le toucher, les spectacles, les concerts et tous les autres objets qui peuvent frapper agréablement la vue.* « *Saporem*, inquit, *et corporum complexum,* » *et ludos atque cantus*, *et formas eas quibus oculi jucundè* » *moveantur*. Nùm fingo? nùm mentior? cupio refelli. Quid

» enim laboro, nisi ut veritas in omni quæstione explicetur? »

Il y a loin de ces maximes abjectes, de cette philosophie matérialiste à la définition si belle et si morale que Platon donne de la sagesse, qui *consiste*, selon lui, à *connaître et à imiter le souverain bien, c'est-à-dire, Dieu lui-même, qui est le bien parfait*. Platon considère l'âme humaine sous deux rapports, comme *intelligente* et comme *aimante*, et c'est sous ces deux points de vue qu'il la met en relation avec Dieu, conçu comme source de toute vérité, et comme principe du bien absolu. Telles sont les idées fondamentales de sa logique et de sa morale. Considérée dans sa partie *intellectuelle*, l'âme renferme, pour ainsi dire, trois régions, celle des *idées*, celle des *notions*, celle des *sensations*. Les *sensations*, et les *notions* qui ne sont que les *impressions sensibles généralisées*, correspondant à l'individuel et au variable, ne peuvent donner la vérité absolue. Toute logique qui voudra pénétrer la vérité dans son essence, et qui aspirera à la certitude complète, devra donc s'appuyer sur les *idées*, qui, correspondant seules à *l'universel* et à *l'invariable*, sont la seule base possible de l'affirmation absolue. Mais Dieu est la substance même des *idées*, car il est la réalité suprême, l'être par excellence. Donc c'est en Dieu même, c'est-à-dire, dans la contemplation des idées divines, et des perfections de l'Être infini, que toute vérité se révèle à l'intelligence humaine. Considérée dans sa partie affective, l'âme renferme trois sortes d'amours, l'un correspondant aux objets des *sensations*, l'autre aux objets des *notions*, le troisième enfin aux objets des *idées*. Platon, après avoir posé les lois de l'âme en tant qu'intelligente, la soumet aussi à des règles en tant qu'agissante. De même que par la logique, il avait proposé pour but à l'intelligence l'imitation du Λογος, du Verbe divin, de même, par la morale, il propose pour but à la volonté l'imitation de Dieu, en tant qu'aimant et actif. « Dieu, qui aime d'un amour infini les idées, n'a agi au-dehors que pour réaliser ces archétypes de toutes choses. L'homme doit donc aussi, subordonnant les amours inférieurs, l'amour des biens sensibles et variables, à l'amour des idées, ou du bien absolu, n'agir que pour réaliser dans sa sphère d'activité, selon la mesure de son pouvoir, les

idées divines. » (*Précis de l'histoire de la philosophie*, par les directeurs du collége de Juilly.)

Il est évident que Platon, en s'efforçant d'élever les hommes au culte de la vérité, à l'amour du bien proprement dit, avait pour but de ramener la multiplicité des opinions et des intérêts à l'unité de principes et de vues, en détruisant les causes de division parmi les hommes. Mais il semble se plaire, dans l'application qu'il fait de sa théorie psychologique et morale à la politique, à renverser l'ordonnance et l'harmonie de son beau système. Au lieu de poser en principe le droit égal qu'ont tous les hommes à la possession de la vérité, et l'obligation commune à tous de s'attacher au seul vrai bien, toute sa politique repose sur la distinction de trois castes, dont l'une a le privilége de s'occuper de la contemplation des idées, et est proprement l'intelligence sociale, dont la seconde n'est qu'un instrument, et dont la troisième, condamnée à se concentrer dans les besoins physiques, occupe dans la société le rang des sensations dans l'âme, et doit en remplir le rôle. Ce n'est pas là encore le principe de l'égalité chrétienne et de la charité évangélique. Ce n'est pas aux sages seulement et aux philosophes, mais à tous les hommes, que s'adresse cette parole de saint Paul : *Estote imitatores Dei, sicut filii carissimi;* et cette autre parole de Jésus-Christ lui-même : *Exemplum vobis dedi, ut quemadmodùm ego feci vobis ità et vos faciatis.*

Le stoïcisme, doctrine intermédiaire entre le platonisme et l'épicuréisme, assigne, il est vrai, à la philosophie un but moral, mais il est loin de s'élever à la hauteur des spéculations sublimes de Platon. Ce n'est plus le *plaisir*, c'est le *juste*, l'*honnéte*, le *saint*, qui doit être le mobile des actions de l'homme ; la *philosophie*, dit Zénon, *est la pratique de l'art qui conduit à la sagesse, et cet art de la sagesse est de pratiquer la vertu.* Mais le mot *vertu* n'est pas entendu, dans le système des stoïciens, de la même manière que dans le système de Platon ; et cette différence d'acception tient à l'extrême différence du principe qui sert de point de départ à ces deux doctrines. Dans l'une comme dans l'autre, l'unique effort de l'homme doit être de ressembler à Dieu. Mais Dieu, selon Platon, est *un*, *immatériel*, *infini*, *éternel*, *immuable ;* il est l'activité pure, la substance de

la vérité, la réalité suprême, le bien absolu. Dans le système des stoïciens, Dieu est un principe corporel et intelligent, c'est le feu primordial qui anime toute la nature, c'est le fluide primitif, dont les âmes des dieux, des génies et des hommes ne sont que des émanations. A la vérité, Dieu est conçu par eux comme étant par son essence l'ordre, la justice, la sainteté, la bonté. Mais d'abord comme ils n'admettent pas d'autres êtres que les corps, leur notion du *juste* et du *saint* reposant uniquement sur le temoignage des sens, doit être quelque chose de variable comme la sensation même d'où ils la font dériver. Le *juste* et le *saint*, pour l'homme, consiste à vivre selon les lois du tout, ou de la nature matérielle, dont il est partie. En second lieu, le principe actif, Dieu, n'est pas un Être indépendant, comme dans Platon; il a au-dessus de lui quelque chose, qui est la fatalité, aux lois de laquelle il est soumis; car il ne peut agir que selon les lois de sa nature. La loi de la nature domine donc la divinité, comme elle domine l'univers tout entier : *Lex deorum atque hominum domina.* Ainsi, la sensation pour règle de vérité, la fatalité pour loi, dans un monde conçu comme un assemblage de principes matériels, tels sont les éléments de la doctrine stoïcienne.

En quoi peut donc consister la vertu dans un pareil système? Epictète résume en deux mots la morale de Zénon : Ανεχου απεχου souffre et abstiens-toi. Souffre le mal que tu ne peux pas empêcher, parce que c'est la loi de ta nature d'être sujet aux privations, à la douleur, à la mort. Abstiens-toi de ce qui est injuste, parce que l'accomplissement du devoir, c'est aussi la loi de ta nature. La vertu, pour les stoïciens, n'est donc pas autre chose que la conformité de la volonté aux décrets inflexibles de la nécessité. Il faut être *vertueux*, parce que la loi de la fatalité l'ordonne ainsi. Il faut être *patient*, parce que rien ne servirait à l'homme de se révolter contre les lois de la nature, et que la sagesse consiste à se soumettre aux volontés suprêmes du destin. Mais du reste, dans ces maximes dont la sévérité n'a pas d'autre source que l'orgueil, il n'y a rien qui s'adresse au cœur et à l'âme, rien qui réponde aux deux premiers besoins de la nature humaine, le désir de connaître et le désir d'aimer; rien qui montre à l'homme la suprême vérité,

pour satisfaire son intelligence, et le bien absolu, pour qu'il puisse s'y attacher et satisfaire aussi la partie sensible de son être. Quand les stoïciens conseillent au sage de réprimer en lui toutes les commotions de l'âme qui entraînent la volonté avant le jugement de la raison, de s'efforcer de parvenir à cet état de calme où la volonté, libre de toute affection irraisonnable, se porte pleinement vers l'honnête et le juste que la raison lui montre comme la loi de sa nature, il est évident qu'ils se proposent bien plus d'agir sur le caractère de l'homme que sur son esprit et sur son cœur. Ici c'est l'orgueil, qui, s'égalant à Dieu, nie que la douleur soit un mal, pour avoir l'occasion d'imiter l'impassibilité avec laquelle leur dieu se soumet lui-même aux lois fatales qui régissent sa nature et l'univers tout entier.

Si nous passons aux définitions modernes de la philosophie, nous trouverons souvent la même incertitude et les mêmes contradictions. Outre que l'objet n'en a pas été le plus souvent bien nettement exprimé, le but et les tendances n'en ont pas été moins divers. « Pour les modernes, dit M. Bautain, elle n'est que la science de la nature, ou seulement la connaissance des objets naturels et de leurs propriétés (sciences naturelles, philosophie de la nature); selon les uns, elle est la science de l'idée (idéalisme transcendental); suivant d'autres, c'est la connaissance de la formation des images et des notions dans l'entendement (théorie des sensations); ou bien, c'est l'art de combiner les images, de construire la pensée avec méthode, l'art de raisonner (dialectique, syllogistique). Ceux-ci en font une pure spéculation, une affaire de raison; c'est, disent-ils, la connaissance générale de l'homme et du monde. Ceux-là veulent qu'elle soit pratique et toute d'application; c'est le talent de se conduire dans le monde et d'y réussir; d'autres encore la veulent usuelle : c'est l'art d'exploiter le monde et d'en jouir. Enfin, la philosophie de nos jours est matérialisme et spiritualisme, naturalisme et rationalisme, déisme et panthéisme; elle est physiologie, idéologie, psychologie, cosmologie, physique et logique, morale et politique; elle est tout, excepté elle-même; car pour elle, elle est tout simplement, comme son nom l'indique : *amour de la sagesse.* »

Mais cette sagesse, quelle est-elle? Selon Gassendi, *La sagesse n'est pas autre chose qu'une disposition de l'âme à bien apprécier les choses et à bien agir dans la vie.* « Philosophia est amor, studium, exercitatio sapientiæ ; sapientia autem nihil aliud est, quàm dispositio animi ad rectè sentiendum de rebus et rectè agendum in vitâ. » Cette définition est vague, plus vague même que la plupart des définitions anciennes. Est-ce dans un but individuel ou dans un but social que l'âme doit s'appliquer à bien apprécier les choses? et ces choses d'ailleurs, quelles sont-elles? C'est ce qu'on ne dit pas. On ne sait pas non plus ce que signifie le *rectè agendum in vitâ.* Est-ce l'intérêt bien entendu, ou le devoir, qui doit être la règle de nos actions? On n'indique pas davantage le moyen d'appréciation qui servira de guide au jugement.

Bossuet est plus clair, lorsqu'il fait *consister la sagesse à connaître Dieu, et à se connaître soi-même.* Ici un noble but est proposé à l'intelligence de l'homme, la connaissance de son origine et de sa nature, l'étude de soi-même, pour s'élever par elle à la science de Dieu. Ainsi se trouve justifiée, par l'un des plus grands génies des temps modernes, la définition que les anciens donnaient de la philosophie : *science des choses divines et humaines.* Ils avaient bien compris que le premier objet de la connaissance humaine, c'est Dieu et l'homme ; c'est tout ce qui a rapport à l'Auteur de toutes choses et à la première de ses créatures, à la religion et à l'humanité. Toutefois la définition de Bossuet est incomplète. Elle ne spécifie en aucune manière le mode de connaissance que la philosophie emploie ; est-ce aux lumières de la foi ou aux lumières de la raison qu'elle a recours? En second lieu, l'homme n'est pas seulement en rapport avec lui-même et avec Dieu ; il est encore en rapport avec ses semblables : c'est ce que veut faire entendre M. de Bonald, lorqu'il définit la philosophie *la science de Dieu, de l'homme et de la société.* Ici la philosophie embrasse dans ses spéculations toutes les questions de psychologie, de morale et de théodicée. La politique même tomberait dans son domaine; mais toujours la méthode et le critérium restent dans le vague.

La Philosophie de Lyon essaie de sortir de cette incertitude

par la définition suivante : *Philosophia rectè definitur : Cognitio ex primis principiis evidenter deducta*. Elle énonce d'abord la *nature* de la connaissance qu'on en acquiert par la philosophie; c'est une connaissance rationnelle et non révélée. Elle en détermine ensuite le *moyen :* ce moyen n'est pas l'analyse et l'induction; c'est la déduction et le raisonnement par syllogisme. Elle n'omet pas non plus le *criterium ;* ce criterium, c'est l'évidence : *cognitio evidenter deducta*. Enfin, elle admet des principes premiers, des vérités universelles et indémontrables comme base de ses raisonnements : *ex primis principiis*. Mais si l'on cherche l'objet spécial de la philosophie, on ne le trouve pas même indiqué. Il est probable que les auteurs de cette définition, en restant dans ces généralités, voulaient faire entendre que la philosophie est une méthode universelle, également applicable à tous les sujets dans la recherche de la vérité. Mais cette méthode, empruntée à la scolastique, a l'inconvénient d'être exclusive, et par conséquent ne répond pas à tous les besoins de l'intelligence. Mieux vaut encore la définition de Descartes, de Mallebranche et de M. Laromiguière : *La philosophie est la science ou la recherche des principes*. Celle de Lyon suppose les principes connus; celle-ci fait de ces principes l'objet même des recherches et des investigations du philosophe. En effet, si l'on se renferme dans une définition générale qui exprime le but de la philosophie, sans entrer dans le détail des choses auxquelles elle s'applique, il est certain qu'on ne pouvait caractériser en moins de mots et plus clairement l'objet qu'elle poursuit. Car, que cherche-t-on en définitive dans l'étude de la philosophie, si ce n'est des principes sûrs et indubitables, sur lesquels la raison puisse s'appuyer en toutes circonstances, soit dans les travaux de la science, soit dans la conduite de la vie; soit en religion, soit en morale, soit en politique.

La définition de M. Doney, quoiqu'elle indique mieux l'objet de la philosophie, a le même défaut que celle de Lyon; elle semble partir de ce principe, qu'il n'y a d'autre moyen de connaître philosophiquement, d'autre critérium de vérité, que le raisonnement. La philosophie, dit-il, est la connaissance des êtres et de leurs rapports par le moyen du raisonnement : *cogni-*

tio entium spiritualium et eorum relationum, ratiocinii vi comparata.

Nous n'aurons pas le même reproche à faire à la définition de M. Lebrec. Selon lui, *la philosophie est la connaissance naturelle de nos devoirs par celle de leurs causes ou de leurs principes.* Ici on n'exclut aucun moyen naturel de connaître *naturalis scientia.* On fait reposer la base des devoirs sur les principes de l'obligation morale : *per causas suas.* Mais si la philosophie a pour but final la connaissance et l'accomplissement de nos devoirs, doit-elle se réduire à un traité de morale? La définition de M. Lebrec semblerait le décider affirmativement.

Quoique les définitions données dans les Manuels universitaires soient très-diverses, elles ont toutefois quelque chose de commun, qui mérite une mention particulière.

Selon les uns, *la philosophie est la sience du moi et de ses rapports.*

Selon les autres, c'est la *connaissance de l'homme, comme introduction à celle du monde.* (M. Gerusez.)

Selon d'autres encores, *c'est l'ensemble des sciences noologiques, c'est la science de l'esprit.* (M. Charma.)

Enfin, selon M. Cousin, l'un des chefs de l'école éclectique moderne, *la philosophie est la réflexion entièrement émancipée, définitivement sortie des liens de l'autorité, et ne s'appuyant que sur elle-même dans la recherche de la vérité.*

La première de ces quatre définitions a l'inconvénient de faire abus de la maxime de Socrate : γνῶθι σέαυτὸν connais-toi toi-même; elle donnerait à entendre qu'il n'y pas d'autre étude philosophique, que l'étude de soi-même; pas d'autres rapports à connaître, que ceux du *moi* avec les êtres qui l'entourent. Elle fait de chaque individu le centre du monde entier, centre auquel tout doit se rapporter, où tout doit aboutir; enfin comme elle concentre la philosophie dans l'étude de la pensée individuelle, c'est la pensée individuelle qui devient le seul moyen d'appréciation, le seul critérium de vérité, pour juger non-seulement de la nature du *moi*, mais encore de la nature des rapports qui l'unissent aux autres êtres. Appliquez ces principes à la morale et à la société, et vous aurez une moral

purement individuelle, et une science sociale, qui ne sera que l'égoïsme érigé en système.

La seconde, quoiqu'assez prétentieuse, est plus raisonnable. On reconnaît encore l'influence de la *philosophie du moi;* mais du moins elle ne fait pas de l'étude de soi-même une étude exclusive. Elle se borne à déclarer que l'homme est pour lui-même le premier objet de ses recherches; qu'avant d'entreprendre d'expliquer le monde, il est bon qu'il songe à s'expliquer l'énigme de sa propre nature; enfin, que la science de soi-même est le début indispensable de toute investigation ayant pour but d'éclaircir les autres objets de la connaissance humaine. M. Gerusez ne fait donc que poser le principe de l'antériorité logique en faveur de la psychologie; si telle est en effet sa pensée, il n'a rien dit que de très-soutenable.

La troisième n'est qu'une division de la science; elle repose sur la classification donnée par M. Ampère. La psychologie n'est effectivement qu'un traité de métaphysique ou de noologie. C'est comme science de l'esprit et de tout ce qui s'y rapporte, qu'elle se distingue des sciences physiques proprement dites.

Mais c'est dans la définition de M. Cousin que se révèlent tous les dangers de la *philosophie du moi.* Si la philosophie est la *réflexion entièrement émancipée,* la voilà placée dans un état d'indépendance absolue, à l'égard de toute autorité, soit religieuse, soit politique; indépendance qui tendrait à établir une scission profonde entre la *conscience* individuelle et la société tout entière, et dans l'esprit de l'homme lui-même, entre les croyances acquises par le développement du *moi* et de *sa pensée*, et les croyances reçues par voie d'autorité, d'enseignement et de témoignage. Ici nous ne saurions mieux faire que de reproduire les hautes considérations que M. Buchez développe dans sa Philosophie contre les prétentions de l'éclectisme. Son jugement est sévère; mais nous ne voyons pas ce qu'on pourrait y opposer de raisonnable et de fondé.

« Après avoir divinisé le *moi* de l'homme (en le déclarant une image parfaite du *moi* divin), c'était à lui seul que les éclectiques pouvaient demander les principes de la certitude. Où pouvaient-ils trouver un critérium supérieur? En effet, ils

le plaçant dans la conscience, dans la raison, mots trompeurs, mots qui sonnent fortement, mais dont la grande sonorité s'éteint et se réduit à peu de chose, lorsqu'on en cherche la signification dans la théorie psychologique que nous avons décrite; car l'on voit que leur raison est le produit d'une analyse dont leur conscience est le moyen.....

» Le résultat de cette philosophie est, selon leur propre expression, de poser le *moi* avant tout et de lui donner la souveraineté; c'est, en d'autres termes, de démontrer le premier principe du protestantisme, celui par lequel Luther brisa avec l'autorité de l'Église romaine, savoir, la souveraineté de la raison individuelle. Nous pouvons ajouter même que ce fut le but des travaux de l'éclectisme : et la preuve, c'est qu'il a pris naissance dans des pays livrés au protestantisme, en Écosse et en Allemagne.

» Admettre la *souveraineté du moi*, c'est, en d'autres termes, admettre la souveraineté de l'égoïsme. Selon cette doctrine, en effet, il n'y a pas de loi indépendante du moi, de loi qui lui soit supérieure et à laquelle il doive obéir. Le moi est juge sans appel en toutes choses; il vaut autant que la société tout entière, autant que Dieu lui-même dont il est l'image. Or, comment définit-on l'égoïsme? C'est, dit-on, cette préoccupation de soi-même, qui fait que l'on pense toujours à soi avant de penser aux autres; que l'on ne considère les autres que relativement à l'usage que l'on peut en faire; que l'on ne reconnait aucune loi extérieure comme absolument obligatoire, etc... Comment, d'ailleurs, celui qui n'admet pas une raison sociale indépendante de la raison individuelle, obéirait-il à un autre qu'à lui-même, c'est-à-dire aux passions et aux intérêts qui constituent son individualité physique?

» Indépendamment de la logique, qui, du principe de la *souveraineté du moi*, ne peut manquer de faire sortir une pratique égoïste, il est un autre résultat spirituel de l'éclectisme qui n'y conduit pas moins directement; nous voulons parler du scepticisme, car tout éclectique est nécessairement sceptique. En effet, comment choisir au milieu des nombreuses solutions, des idées multiples, des mille circonstances qui se disputent et se combattent sous nos yeux, si nous ne possé-

dons un critérium supérieur à elles toutes ensemble qui puisse les toucher et les juger toutes? Comment choisir alors plutôt ce qui est vrai que ce qui nous convient, si nous n'avons un critérium indépendant aussi bien des choses auxquelles on l'applique que de celui qui en fait usage? Qui, en un mot, décidera entre un *moi* et un autre *moi* d'opinions opposées? Rien, c'est-à-dire qu'il restera doute; à moins que l'occasion ne soit telle qu'une passion puisse intervenir pour faire pencher la balance. L'éclectique, en un mot, ne peut avoir que des opinions particulières sur chaque chose, car le *moi* et ses propriétés sont ses seules généralités; il ne peut accepter aucune autre idée générale sur le monde et sur la société, aucune de ces idées dont la brusque intervention décide rapidement de tout aux yeux des autres hommes. »

Il nous reste deux définitions de la philosophie à faire connaître : celles de M. Bautain et de M. Buchez; car nous omettrons toutes celles qui, par leur obscurité, ne donneraient aucun éclaircissement sur la question qui nous occupe[1], ou exigeraient de trop longs commentaires.

« Le principe subjectif de la philosophie, dit M. Bautain, est l'amour. L'amour tend vers un objet. Cet objet est désigné par le mot *sagesse*, et la sagesse est pour notre esprit l'expression du bien, du vrai et du beau par les existences et leurs lois. La tendance du philosophe se dirige donc vers le bien, la vérité et la beauté que présentent les phénomènes de la nature ou les réalités du monde. Philosopher, c'est s'appliquer à la découverte des lois qui régissent l'univers, des conditions du développement des faits qui se montrent tant en moi que hors de moi, dans le monde physique, moral et métaphysique. »

Après cet exposé lumineux de l'objet de la philosophie, il résume sa pensée de la manière suivante :

Amour de la sagesse dans son principe subjectif;
Recherche de la vérité dans sa tendance et dans son acte;

[1] Wolf définit la philosophie : *la science des choses possibles en tant que possibles*. Selon Kant, *c'est la science nécessaire des lois et des causes de l'activité primitive ou spontanée de la raison*. Mais ce sont là plutôt des énigmes que des définitions.

Conscience du moi dans son premier effet;

Science du moi et du *non-moi, dans son résultat ou à son terme;*

Tel est le sommaire de la vraie philosophie.

Au premier abord, cette définition présente des rapports marqués avec celle des éclectiques. Le *moi* est aussi posé comme étant le point de départ de la science. La *réflexion* est aussi l'instrument dont il se sert pour arriver au dernier terme de la philosophie, c'est-à-dire à la science de l'homme vu dans ses rapports avec Dieu et avec ses semblables, ainsi que dans ses relations avec la nature physique. « C'est par la conscience de lui-même, dit-il, de sa puissance, de sa dignité et de sa liberté que l'homme parvient à la science de Dieu, de l'homme et du monde. »

Mais M. Bautain est loin de reconnaître la souveraineté du *moi*. Il s'élève même avec force contre le danger de cette philosophie par laquelle l'homme se complaît et s'admire dans son *moi*, devient amoureux de sa propre sagesse, idolâtre de son génie, de sa puissance, de ses productions. « De cette contemplation opiniâtre de l'homme en lui-même, dit-il, sont sorties toutes ces doctrines graves et prétentieuses du *rationalisme*, dans lesquelles la raison se persuade qu'elle porte en elle la majeure absolue, le principe universel de la science, le critérium de la vérité; qu'elle peut remonter par inductions jusqu'à l'origine des choses, ou déduire de ses notions pures, comme elle les appelle, une métaphysique certaine, une morale catégorique; qu'elle peut être à elle-même sa lumière et sa loi, se diriger par sa propre force dans les voies de la vie, et n'obéir qu'à elle : philosophie stérile, produit de la concentration de la volonté et de l'exaltation de l'esprit, fruit éphémère de l'orgueil de la vie. »

On voit par ce passage que, bien loin d'accorder trop à la raison, il est bien près de lui refuser même ce qui lui appartient légitimement.

La définition de M. Buchez se distingue de celles qui précèdent par son caractère logique. Elle ferait de la philosophie plutôt un instrument scientifique qu'une science ayant son objet propre. Ce serait moins un ensemble de connaissances

spéciales qu'un système général d'instruction, *ars artium*, *disciplina disciplinarum*, comme dit Macrobe, propre à conduire les hommes dans la pratique des choses de la vie ou des choses sociales. Comme cette définition est importante, nous citerons en partie les considérations principales par lesquelles l'auteur l'explique et la justifie.

« Toutes les sciences, dit-il, quel qu'en soit le nom, sont en réalité des méthodes spéciales destinées à atteindre un but spécial. La philosophie s'en distingue en ce qu'elle est une méthode générale destinée à diriger toutes ces spécialités diverses, et à y maintenir l'unité d'action et de tendances. En effet, chacune des spécialités dont il s'agit est complètement étrangère à toutes les autres ; elle en diffère par la nature des faits dont elle s'occupe, par l'espèce des coordinations possibles, par celle même des applications, et le plus souvent par le langage. Elles ont toutes cependant une origine commune et servent à un même usage ; c'est l'homme et sa destination terrestre. De toute nécessité, pour qu'elles marchent avec ensemble vers cette commune conclusion, dans la direction même du point de départ originel et de l'utilité finale, il faut qu'elles soient maintenues dans la voie par quelque connaissance supérieure, applicable également aux unes et aux autres, propre à les tenir incessamment en éveil sur la tendance et sur les rapports dont elles ne doivent point s'écarter. Or, c'est précisément ce que la philosophie est appelée à faire, en introduisant partout les mêmes procédés rationnels, la conviction des mêmes rapports ontologiques et la considération de la même fin temporelle. »

Ces principes posés, la philosophie, selon M. Buchez, est la science qui forme le complément des études scolaires. « *C'est une méthode générale dont le but est de diriger les diverses parties de l'activité intellectuelle vers une conclusion commune, par l'identité de procédés et de vues*, ou, en d'autres termes, par l'usage des mêmes procédés rationnels et des mêmes points de vue généraux. Nous disons, continue-t-il, que la philosophie est une méthode générale ; en effet, elle comprend toujours un genre d'enseignement dont le résultat est de mettre les spécialités sous l'influence d'un même sys-

tème de logique ou des mêmes procédés rationnels; par l'ontologie, elle place toutes ces spécialités aux mêmes points de vue, dans les mêmes données primordiales, dans l'étude des mêmes relations, et par conséquent dans la voie d'une certaine conclusion. Enfin, par l'éthique, elle les met en présence du même système de vérifications temporelles. Elle cherche à produire ainsi d'une manière grande et large des effets semblables à ceux que l'on parvient à obtenir, dans la dialectique, par l'enseignement des méthodes, des catégories, des universaux, etc. Nous disons que la philosophie conduit à une même conclusion par l'identité de procédés et de vues; en effet, il est impossible que des spécialités, quelque diverses qu'elles soient, n'aient pas une marche et une conclusion fondamentalement semblables, quand elles sont développées par l'emploi des mêmes méthodes, sous l'influence des mêmes vues et des mêmes conditions de vérification temporelle. Nous disons enfin que la philosophie est le complément des études; en effet, en supposant ma définition exacte, il en résulte que c'est la connaissance qui ouvre directement la voie de toutes les spécialités, puisqu'elle en forme la méthode générale.

» Il faut remarquer que, d'après les termes de cette définition, la philosophie n'est point une science indépendante, et qui se suffise en quelque sorte à elle-même; il en résulte au contraire qu'elle est subordonnée à la conclusion qui est proposée aux diverses parties de l'activité intellectuelle: parce que la philosophie est une méthode, elle est nécessairement secondaire; elle est appropriée à une certaine fin, qui est d'obtenir une certaine conclusion à l'aide des spécialités d'études qu'elle est destinée à discipliner. Quant à cette conclusion, but suprême de toutes les catégories de la science, ce n'est point la philosophie qui l'engendre, mais c'est par elle au contraire qu'elle est engendrée. Ainsi, la philosophie découle, comme tout autre branche des connaissances humaines, de principes premiers et supérieurs; elle peut, en raison des modifications opérées dans ces principes, ou des diverses interprétations qui en sont données, éprouver des changements; mais, considérée en elle-même, elle est immuable quant au but particulier que nous lui avons assigné, celui de diriger toutes les parties de

l'activité intellectuelle vers une certaine conclusion commune par l'identité de procédés et de vues. »

Rarement définition de la philosophie a été aussi nettement formulée, aussi clairement expliquée, et surtout aussi parfaitement raisonnée. Disons toutefois qu'elle ne nous paraît pas encore résoudre complètement le problème, celui d'une formule qui, envisageant la philosophie sous ses différents points de vue, en donne en peu de mots une idée exacte, précise, complète. Oui, sans doute, la philosophie est une méthode générale destinée à guider l'homme dans la recherche du vrai, et s'appliquant également à toutes les spécialités de la science humaine. Mais c'est là seulement son côté logique. La philosophie n'est pas seulement une méthode ; elle est encore une science, la science des principes, sans laquelle il n'y aurait ni logique, ni méthode. Si la philosophie est la science des principes, bien loin d'être subordonnée à chaque spécialité scientifique, elle la domine par les principes mêmes qu'elle leur impose. Bien loin d'être secondaire, bien loin de découler des autres branches de la connnaissance humaine, elle en est au contraire la racine, et comme le principe générateur. Si au contraire elle est déclarée dépendante des divers résultats de l'activité intellectuelle, vous la dépouillez par cela même de sa fonction principale et essentielle, celle de ramener toutes les sciences à une conclusion commune. Car elle n'est une méthode universelle, immuable, que par l'immutabilité des principes sur lesquels se fonde sa partie logique. Si vous lui ôtez son privilége d'être par excellence la science des principes, dès-lors chaque spécialité de la science aura droit de se faire à elle-même sa méthode, ses moyens d'investigation, selon la nature des objets auxquels elle s'applique, et du but qu'elle se propose ; et c'est en vain que vous prétendrez la soumettre à votre identité de procédés et de vues, puisque chacune saura bien trouver sa raison dans les besoins qu'elle aura à satisfaire, et dans la nécessité d'arriver aux résultats recherchés. M. Buchez aurait dû reconnaître l'insuffisance ou l'inexactitude de son énoncé, par le soin même avec lequel il explique les fonctions de la philosophie. « En effet, dit-il, on doit y exposer les procédés rationnels propres à féconder et à assurer les re-

cherches ; c'est là l'objet de la *logique*. On doit encore donner une vue générale du sujet sur lequel l'activité scientifique est appelée à agir ; c'est l'objet de l'*ontologie* ou *métaphysique*. Enfin on doit donner le principe général et commun des vérifications à l'égard de toute œuvre temporelle (la science n'est jamais plus), en en faisant apercevoir d'une manière générale la destination sociale ; c'est l'objet de ce que l'on a nommé *éthique*, et de ce que nous appellerons théorie sociale ou pratique. »

Ainsi, selon l'auteur lui-même, la philosophie comprend la *logique*, l'*ontologie* et la *morale*. Mais l'*ontologie* et la *morale* ne sont pas des méthodes, ce sont des sciences dont chacune a son objet spécial. L'une est la science de l'être dans sa plus haute généralité ; l'autre est la science de l'obligation morale dans son principe, et du devoir dans ses diverses applications.

Peut-être est-il téméraire à nous de venir, après tant de savants hommes, proposer aussi notre définition de la philosophie : nous l'oserons cependant, tout en prévoyant qu'elle pourra fort bien être contestée, comme toutes celles que nous venons d'examiner ; car nous confessons qu'en raison même de son caractère d'universalité, la philosophie ne sera peut-être jamais définie d'une manière qui satisfasse tous les esprits. Au reste, notre définition est moins une définition nouvelle qu'une combinaison de tout ce que celles qu'on avait données jusqu'à ce jour nous ont paru présenter de plus précis et de plus caractéristique. Voici les distinctions fondamentales sur lesquelles elle est fondée.

C'est d'abord celle qui existe entre les êtres matériels et les êtres spirituels. La philosophie se renferme dans l'étude du monde intellectuel et moral, et c'est en lui qu'elle trouve la raison des choses, et tous ces principes dont elle est proprement la science. Le philosophe n'est ni un physicien, ni un chimiste, ni un astronome, ni un géologue, dans l'acception ordinaire qu'on donne à ces mots. Mais il soumet tous les faits que peuvent lui fournir les diverses spécialités de la science, à l'élaboration de la pensée ; il les ramène, par la vertu des principes dont il est en possession, à ces généralités puissantes, sans lesquelles il serait impossible de comprendre l'ordre et

t, les spécialités de la science
its de l'activité intellectuelle.
olement, en rattachant toutes
pe, et en les faisant converger

qui existe incontestablement entre
ssances qui se partagent l'esprit
e foi, et l'ordre de raison, d'expli-
omme connait par la foi, par l'auto-
e l'enseignement catholique; et autre
la foi, par la révélation; autre chose
lumières naturelles de la raison, par la
on scientifique. Cette distinction établit
te qui sépare la religion et la philosophie.
sse à la foi, elle s'appuie sur la parole di-
hie s'adresse à la raison, elle s'appuie sur la
religion possède et enseigne la vérité; elle
prit de l'homme, au nom de celui qui est la
. La philosophie la cherche et l'explique, elle en
tion scientifique. Lors donc que Scott-Erigène dit
aie philosophie n'est autre chose que la vraie reli-
que la vraie religion n'est que la vraie philosophie,
fond évidemment les deux ordres de connaissances que
venons de distinguer. Sans doute, pour que la philosophie
vraie dans ses principes et dans ses conséquences, il faut
elle aboutisse aux mêmes conclusions morales et sociales
la vraie religion. Mais chacune a son origine et ses
yens qui lui sont propres. La religion descend du ciel;
y a sa source. La philosophie, en tant qu'elle est le pro-
t du travail de l'esprit humain s'efforçant de se rendre
mpte des choses, est une institution purement humaine;
naît de l'exercice de notre activité intellectuelle, s'appuie
la réflexion et a sa sanction dans la raison. Mais comme
aison est un don de Dieu, on peut dire aussi, dans ce
t, que la philosophie a sa source dans le ciel; car la raison
véritablement cette lumière naturelle dont parle saint Jean,
ui éclaire tout homme venant en ce monde.
ous définirons donc la philosophie : *L'exercice régulier*

de la réflexion, l'emploi méthodique de la raison, appliquées à la solution du problème de notre nature, de notre origine et de notre destinée, ainsi qu'à la recherche des principes qui doivent régler nos rapports, soit avec Dieu, soit avec les divers êtres qui nous entourent, soit avec nous-mêmes.

Cette définition indique d'abord nettement l'instrument et le moyen de la philosophie : ce moyen, c'est la réflexion et la raison. Philosopher, qu'est-ce autre chose en effet que réfléchir et raisonner? Mais c'est réfléchir et raisonner avec méthode selon certaines règles que la raison elle-même indique. Mais sur quoi, sur quelles questions la philosophie nous appelle-t-elle à réfléchir et à raisonner? C'est encore ce que notre définition fait connaître clairement. L'objet de la philosophie sera donc la solution du problème le plus digne des méditations de l'homme : car quoi de plus important pour l'homme que de savoir *d'où il vient*, *quel il est*, et *où il va;* qui a fait le monde et lui-même; que sont les êtres au milieu desquels il vit, et qu'est-ce que son âme et sa propre pensée? enfin, le monde et lui-même existeront-ils toujours, quelle est la fin de leur existence, quelle sera leur destinée, et que deviendront-ils? C'est sur ces divers problèmes que la philosophie cherche à se former des principes certains, évidents, indubitables. Mais dans quel but pratique? Ici encore notre définition prévient toute incertitude et toute équivoque. C'est afin de régler nos rapports d'une part avec Dieu, et de l'autre avec le monde qui nous entoure; car c'est en vain que nous connaîtrions notre origine, notre nature et notre destinée, si nous ne retirions de cette connaissance une instruction pratique pour diriger notre conduite et nos mœurs dans le sens des lois de notre existence et des volontés de celui qui a fait ces lois. Notre définition nous paraît donc remplir toutes les conditions exigées, puisqu'elle indique à la fois le moyen, l'objet et le but de toute vraie philosophie. Mais une division générale de la science achèvera de faire comprendre ce qu'une simple définition ne peut expliquer que d'une manière incomplète.

DIVISION GÉNÉRALE DE LA SCIENCE.

« L'esprit de l'homme, a dit Mallebranche, se trouve par sa nature comme situé entre son créateur et les créatures corporelles; car, selon saint Augustin, il n'y a rien au-dessus de lui que Dieu, rien au-dessous que des corps. » Par cette simple observation, Mallebranche marque à la fois la division des sciences et l'ordre de subordination et d'importance qui existe entr'elles.

L'esprit de l'homme est donc placé comme sur les confins de deux mondes : l'un matériel, et perceptible par les sens; l'autre invisible, et saisissable seulement par la pensée; tous deux en rapport avec lui par des liens dont toute son intelligence doit s'appliquer à connaître la nature et l'objet.

Il en résulte que la philosophie, dans son acception la plus générale et la plus vraie, n'est que la recherche des principes ou des *lois* selon lesquelles l'esprit de l'homme est uni, d'une part à la matière, et de l'autre à l'auteur de son être; quels sont, d'un côté, ses rapports avec le monde des corps, et dans quel but ces rapports ont été établis; de l'autre, quels sont ses rapports avec Dieu, et comment ces rapports déterminent ses conditions d'existence.

Si nous commençons par mettre l'esprit de l'homme en présence de Dieu et du monde extérieur, c'est que toute philosophie doit en effet débuter par la foi. Nous admettons de prime abord ces trois existences, parce qu'elles nous sont données, soit par nos perceptions individuelles, soit par l'éducation, les langues et le témoignage.

Toute science doit avoir son point de départ; et ce point de départ, ce sont les êtres, que l'on ne construit pas, dit M. Ancillon, comme le géomètre construit les formes de l'espace. Toute science suppose deux choses : un *sujet connaissant* et un *objet connu*. Le *sujet* connaissant est invariablement le même; c'est toujours le *moi* intelligent ou l'esprit de l'homme. L'objet de la science varie du fini à l'infini. Mais toutefois, ce ne peut être que la *matière*, ou l'esprit de l'homme lui-même, ou son *principe*. Le *moi*, *Dieu* et le

monde extérieur, telles sont les existences, les données premières et indispensables d'où part nécessairement toute philosophie, indépendamment des systèmes qu'elle adopte et des conséquences qu'elle en tire. La philosophie la plus sceptique a son point d'appui dans une foi naturelle et indestructible, puisque tout philosophe admet, au moins implicitement, l'existence du sujet qui pense en lui, celle de son corps, et celle d'une cause quelconque par laquelle ils existent; et lors même qu'il nie Dieu, ou l'esprit ou la matière, il les suppose par cela même qu'il en conteste la réalité : car il ne peut la contester sans en avoir l'idée; et cette idée, où l'a-t-il prise?

Mais s'il est vrai que la foi en notre propre existence ou en notre *moi* résiste invinciblement à tous les efforts de la raison humaine pour l'anéantir, si le *sujet* de la connaissance survit toujours, dans la pensée même du sceptique, à tous les doutes qui peuvent s'élever sur les *objets* de la connaissance, ne semble-t-il pas rationnel de le prendre pour point de départ, et de commencer par lui nos recherches philosophiques? C'est du *moi* que part en effet toute investigation scientifique; et c'est au *moi* que toute science vient aboutir. L'homme est donc, sous ce rapport, comme le centre d'un monde immense dont la circonférence embrasse à la fois le fini et l'infini, comme le point vers lequel viennent converger et se réfléchir de toutes parts les rayons qui éclairent les diverses réalités du monde visible et invisible; et puisque c'est en lui et pour lui que doit se déchirer le voile qui couvre les mystères de la nature, que doit se résoudre le problème primitif qui est le but de toute science, que doit se décider la grande question de savoir s'il y a d'autres réalités que le *moi*, si l'homme est capable de connaître avec certitude, et quelles sont les choses qu'il lui est donné de connaître ainsi, nous le choisirons, non pas selon l'ordre hiérarchique des êtres, mais du moins, selon l'ordre logique, comme étant lui-même le premier objet à étudier et à connaître. Or, qu'est-ce que l'esprit de l'homme, quelle est sa nature, son origine, sa destination : tel est le problème que toute philosophie doit chercher à résoudre, tel est le dernier mot que toute intelligence humaine aspire à trouver dans la science, quand la raison, s'efforçant d'expliquer la foi,

veut fortifier les croyances naturelles ou communiquées de tous les moyens de certitude que la connaissance des lois de la pensée peut fournir.

Or, sa nature, l'esprit de l'homme la connaîtra en se connaissant lui-même, en s'étudiant dans les phénomènes divers de sa pensée, dans l'ordre selon lequel ces phénomènes se succèdent et s'engendrent les uns les autres, dans l'action que le monde sensible lui fait subir, et dans la réaction qu'il exerce lui-même sur la nature extérieure, dans les lois qui régissent son intelligence, et dans le sentiment qu'il a de son activité, de sa liberté, dans la distinction des facultés dont il est doué, et des caractères qui sont propres à chacune d'elles, enfin dans l'unité indivisible, dans l'identité parfaite du *moi* : voilà l'objet de la *psychologie*.

Son origine, il la cherchera, non plus seulement en lui-même, mais hors de lui, dans une réalité extérieure, dans une cause intelligente et nécessaire, dans une puissance souverainement indépendante, infinie, éternelle, principe créateur de tous les êtres, soutien vivifiant de toutes les existences : voilà l'objet de la théodicée.

Sa destination, il la connaîtra par les attributs de l'Être souverainement sage, juste et saint dont il dépend, par le spectacle et les nécessités du monde social, par les inductions tirées des instincts et des tendances de sa nature, par les lumières intimes de sa conscience, par les déductions de sa raison, par le témoignage universel : voilà l'objet de la morale.

Car c'est connaître ses devoirs que de connaître sa destination ; et une fois que l'homme sait que son âme est immortelle, il comprend par cela même que ses actions dans la vie présente se lient et se rattachent par leur suite à une vie future, et que celle-ci doit être le but et la fin de la première. Alors il sait, à n'en pas douter, que la conception d'une loi suprême commandant et défendant certains actes, n'est pas, dans la conscience, une indication soumise aux calculs mobiles de l'intérêt, aux influences passagères des passions, aux circonstances variables des temps, des lieux et des positions sociales ; mais que la distinction du bien et du mal est bien réellement la règle invariable, immuable, éternelle de notre conduite et de nos mœurs.

Mais par cela même se trouvent révélés avec certitude les secrets de l'union de l'homme avec Dieu, d'une part, et de l'autre avec la matière. L'homme se rattache à Dieu par un double lien, par son principe et par sa destinée, par la cause et par la fin de son être. L'homme venu de Dieu, ne subsistant que par lui, et devant retourner à lui ne peut donc se séparer de lui dans sa pensée et dans ses actes, sans se renier lui-même. Car il ne peut concevoir sa propre existence indépendamment de sa cause et de son but. Du moment qu'il a dit : *J'existe,* il a dû se demander par quoi et pourquoi il existe, et c'est un problème à la solution duquel nul esprit humain ne peut échapper.

Or, dès que l'esprit de l'homme sait par quoi et pourquoi il existe, ses rapports avec la matière se trouvent expliqués, et il connaît clairement les conditions auxquelles est subordonnée son union avec elle. Si Dieu, comme intelligence suprême et comme puissance infinie, est au-dessus de l'esprit de l'homme, et si l'esprit de l'homme, comme être doué de raison et de liberté, est au-dessus de la matière, l'objet et le but de toutes les sciences matérielles sont déterminés par cela même, et l'union du *moi* avec le monde des corps est régie par les mêmes lois morales auxquelles le *moi* est lui-même soumis par rapport à Dieu. Subordination de la matière à l'esprit, et de l'esprit à Dieu, prépondérance de l'âme sur les sens, et de Dieu sur l'âme, coordination des actes de l'homme avec ses devoirs, et de ses devoirs avec sa fin, harmonie de la science avec les besoins de l'homme, et satisfaction de ses besoins, non pas selon la mesure de ses désirs, mais selon la mesure indiquée par ses conditions morales d'existence et sa destinée ; telles sont les règles que le physicien comme le philosophe ne doit jamais perdre de vue. Car la matière a le même principe que l'esprit, et quant à sa destination, nous ne la pouvons connaître que par rapport à nous, c'est-à-dire par l'application que nous pouvons en faire à nos besoins dans la vie présente. Mais la vie présente n'est que le moyen de la vie future, qui devient ainsi la fin de la matière dans ses rapports avec nous. Par son origine, la science de la matière, comme celle de l'esprit, conduit donc à Dieu,

et c'est encore à Dieu que le savant doit ramener toutes ses investigations et toutes ses découvertes; parce que le but des sciences matérielles ne pourrait être en désaccord avec les destinées de l'esprit humain, sans troubler la hiérarchie des êtres, et par là même l'ordre de l'univers. En un mot, c'est l'union de l'esprit de l'homme avec Dieu qui doit régler son mode d'union et ses rapports avec la matière.

Appliquons ces principes aux diverses branches des sciences humaines, dont nous allons d'abord présenter la classification générale. Nous choisirons la forme la plus simple et la plus vulgaire, parce que c'est celle qui sera le plus facilement comprise par ceux auxquels nous nous adressons. Nous nous plaisons d'ailleurs à reconnaître les emprunts nombreux que nous avons faits ici à deux ouvrages qu'on ne saurait trop louer, l'*Introduction à l'université catholique*, de M. l'abbé Gerbet, et la *Théorie catholique des sciences*, de M. Laurentie.

Comme il y a deux sortes d'êtres bien distincts par leur nature, les uns perceptibles par le moyen des sens, c'est le monde visible; les autres saisissables seulement par l'intelligence, c'est le monde invisible: il y a, par cela même, deux classes de sciences, l'une ayant pour objet les corps, leurs propriétés, les phénomènes qui se passent en eux, les lois générales et constantes qui président à leur production; l'autre ayant pour objet les esprits, les phénomènes qui les manifestent, les lois suivant lesquelles se combinent les éléments de la pensée, les pouvoirs que l'âme a de subir, ou de se donner à elle-même, par son activité propre, telle ou telle manière d'être.

De là une première division des sciences en *physiques* et *métaphysiques*.

1° DIVISION DES SCIENCES PHYSIQUES.

Mais les sciences physiques elles-mêmes se subdivisent encore en deux branches principales; car les corps se présentent à nous sous deux points de vue, celui de la *qualité* et celui de la *quantité*. Sous le nom de *qualité*, on peut ranger les propriétés caractéristiques des diverses espèces d'êtres, leurs relations, la liaison des effets avec leurs causes, des fonctions

avec leur but; en un mot, tout ce qui offre à l'esprit des notions distinctes des simples rapports de nombre. La *quantité* se rapporte à toutes ces choses, en tant qu'elles peuvent être mesurées et exprimées par des relations de nombre. Ces deux aspects, la *qualité* et la *quantité*, produisent deux ordres de notions fort distinctes, mais qui tendent à se combiner. « Et ce n'est que par leur combinaison, qui seule correspond au double aspect des choses qu'on peut rattacher les phénomènes variables à d'invariables lois. »

Quand les sciences ont pour objet d'étudier les corps tels qu'ils se présentent à nous dans la réalité, c'est-à-dire dans leurs qualités concrètes, elles sont appelées *sciences naturelles*.

Quand elles étudient les êtres, tels que nous les supposons par hypothèse, c'est-à-dire sous la condition de la quantité ou de l'abstraction, pour les soumettre aux combinaisons du calcul, elles prennent le nom de *sciences mathématiques*.

Division des sciences naturelles.

Les *sciences naturelles* prennent le nom de *physique générale*, quand, pénétrant dans l'intérieur de la partie de la nature, qui s'ouvre à nos expériences, elles ont pour objet de considérer les corps, non pas sous un point de vue particulier et seulement comme de simples éléments du globe, mais sous le point de vue le plus général, pour reconnaître leurs propriétés communes et les phénomènes complexes qui résultent de leur action réciproque.

Elles conservent le nom de *sciences naturelles*, proprement dites, quand elles ont pour but de connaître les qualités ou propriétés particulières à certaines classes d'êtres matériels.

Lorsque les sciences naturelles décomposent les corps pour en reconnaître les éléments ou les principes constitutifs, elles s'appellent *chimie*. La *chimie* est la science de tout ce qui est relatif aux corps simples ou élémentaires, c'est-à-dire aux corps qui présentent invariablement les mêmes caractères, de quelque manière qu'on les divise.

Les corps composés sont au contraire des agrégations de plusieurs éléments combinés de diverses manières et réunis en raison de leurs affinités naturelles.

Or, ces corps se présentent à l'observation sensible sous divers modes. Les uns sont à l'état *fluide,* d'autres à l'état *liquide,* d'autres enfin à l'état *solide ;* et la science s'est divisée encore en raison de ces différentes modifications que présente la matière.

La science qui fait connaître les qualités et les propriétés des corps fluides, ainsi que les lois générales qui les régissent, a reçu le nom de *gazologie.*

On appelle *hydrologie* celle qui étudie les qualités et les propriétés des corps liquides, et qui assigne aux phénomènes qui s'y produisent leurs causes et leurs lois.

La division des corps *solides* en *inorganiques*, *organisés* et *vivants,* a pour conséquence une division analogue de la science même qui s'occupe de l'étude de ces corps.

La connaissance des *solides inorganiques* est du domaine de la *minéralogie ;* celle des végétaux et des corps *organisés* est l'objet de la *botanique ;* et enfin, celle des *animaux* ou des *êtres vivants* est l'objet de la *zoologie*, qui se subdivise en autant de branches qu'il y a d'espèces d'êtres vivants dans la nature.

Mais ces diverses branches de la science donnent elles-mêmes naissance à une multitude de sciences instrumentales ou d'application, qui fournissent à l'homme les moyens d'approprier les vérités connues à ses besoins, ou par lesquelles il peut satisfaire l'instinct de la conservation et du développement organique.

Or si l'on considère, dit M. l'abbé Gerbet, l'ensemble des arts qui se rapportent à l'entretien de la vie organique, on verra qu'ils se classent en arts *conservateurs*, arts *défenseurs* et arts *réparateurs*. Dans ces diverses catégories nous classerons *l'agriculture*, et tous les arts accessoires par lesquels l'homme se procure les aliments et met ses organes en rapport avec les substances et les fluides propres à les fortifier ; *l'architecture*, et tous les arts mécaniques par lesquels il se garantit contre l'inconstance et l'intempérie des saisons, soit en se préparant une demeure commode et agréable, soit en se procurant les vêtements qui lui sont nécessaires ; la *métallurgie,* qui lui fournit les instruments avec lesquels il agit sur les autres ma-

tières, et sans lesquels il n'exercerait aucune puissance sur la nature ; puissance de destruction, ayant pour objet de dompter les animaux et de les faire servir à ses besoins; puissance de conservation, tendant à se défendre lui-même contre les attaques de ses semblables, lorsqu'il subit cette triste loi de la guerre, qui semble être une des nécessités de la nature humaine ; la *pharmacie* et la *chirurgie*, par lesquelles il répare les altérations produites dans son organisme par les maladies ou les blessures, et fait servir à l'entretien de la vie les moyens même de destruction. Or ces deux divisions de la *médecine* embrassent dans leurs recherches presque toutes les *sciences naturelles*, et empruntent à chacune d'elles des principes et des lois dont elles puissent faire l'application à l'art de guérir.

Ainsi la *médecine* se rattache d'une part à la *botanique* par la connaissance des formes extérieures et des propriétés intimes des plantes, et à la *zoologie* par celle de tout ce qui constitue la vie organique dans les êtres animés. Mais la *zoologie* se divise elle-même en deux branches principales : « *L'anatomie* examine la charpente de l'organisme, puis la science cherche à reconnaître les propriétés et la nature des éléments de l'organisme; et lorsqu'enfin, appuyé, sur toutes ces données, on embrasse le système des fonctions et du jeu des organes, la science expérimentale des êtres vivants est constituée sous le nom de *physiologie*.

» Mais la médecine ne se borne point à considérer les êtres dans un état d'altération matérielle, pour découvrir les moyens de les ramener à leur état normal, ou du moins de les en rapprocher. Comme être organisé, l'homme est l'objet d'une physiologie toute spéciale. Si la vie organique modifie en lui, comme dans les autres êtres vivants, les lois de la nature brute, elle est à son tour modifiée par la vie spirituelle, en même temps qu'elle réagit dans de certaines limites sur les phénomènes intellectuels, comme l'indique partieulièrement ce qu'il y a de vrai dans les observations de la science qu'on appelle *phrénologie*. Ainsi la *physiologie* de l'homme touche à deux mondes; elle tient d'une part à la *physique*, et de l'autre à la *psychologie*. »

Cette observation de M. l'abbé Gerbet est énergiquement

confirmée par ces paroles de M. Laurentie : « La *physiologie* n'a son caractère réel de science, que dans cet ensemble d'aperçus où l'homme se voit comme une intelligence servie par des organes; Platon avait dit : *comme un esprit à qui un corps obéit ;* et Bossuet : comme une *substance intelligente née pour vivre dans un corps*. Qu'elle ne voie que l'intelligen ce, et elle sort de l'humanité; qu'elle ne voie que les organes et elle meurt dans la poussière et le néant. »

Une autre espèce de corps, les globes célestes sont l'objet d'une science particulière qui prend le nom *d'astronomie,* lorsqu'elle se propose d'expliquer les phénomènes ou apparences célestes, et de rendre compte de tous les mouvements des grands corps qui gravitent dans l'espace et celui de *cosmographie,* lorsqu'elle enseigne la structure, la forme, la disposition et le rapport de toutes les parties qui composent l'univers.

M. l'abbé Gerbet fait remarquer que *l'astronomie* est l'aînée des sciences physiques; il est remarquable en effet que l'observation de l'homme se soit fixée sur les phénomènes qui se produisent dans l'immensité, avant de se porter sur le monde qui l'entoure. Presque toutes les lois qui président à l'ordre de l'univers avaient été pressenties et indiquées par le génie de l'antiquité, long-temps avant que les Galilée et les Newton les eussent démontrées par des calculs rigoureux. Mais pour que la forme théorique de la science fût constituée, il fallait suppléer à l'insuffisance des moyens naturels d'observation par des moyens factices. Aussi *l'astronomie* fit-elle de rapides progrès, à mesure que les instruments, en se perfectionnant, multipliaient les faits et les découvertes. « L'invention des télescopes révéla aux yeux de l'homme un monde dans l'ancien monde céleste; de hautes spéculations découvrirent à l'œil de l'intelligence des procédés jusque là inconnus pour calculer les lois de l'univers. Il y eut comme une rivalité permanente entre l'observation et le calcul, entre le télescope et l'équation, pour se tenir à la hauteur l'un de l'autre. L'horison mathématique s'entrouvrit et recula du même pas que l'horizon du monde. »

L'homme qui avait marché de si bonne heure et avec tant de succès dans la science des globes lointains fut loin d'avan-

cer d'un pas aussi rapide dans l'étude de celui qui est sa demeure. La science de notre globe terrestre est, pour ainsi dire, toute moderne, quoique dès les temps les plus reculés on retrouve dans les anciennes cosmogonies la trace des efforts que fit l'esprit humain pour connaître l'histoire physique du globe. Cette science toutefois se divise en deux branches, dont l'une, la *géographie*, donne la description de la terre, et fait connaître sa configuration extérieure, ses divisions et toutes les particularités que présente sa surface ; dont l'autre, la *géologie*, pénètre au fond de ses entrailles et recherche sa structure interne, les différentes matières dont elle est composée, leur formation, leur position relative et les différentes révolutions qu'elle a subies. Or, les progrès de la géographie dépendaient de ceux de la *navigation*, qui devait être pour cette science ce qu'est le *télescope* à l'*astronomie*. Et la géologie ne pouvait naître que du débordement de la curiosité humaine, qui, lasse de parcourir cette variété de phénomènes qui s'offrent comme d'eux-mêmes aux regards de l'homme, et semblent provoquer l'observation, ne voit plus rien de nouveau à tenter, à moins de remuer les entrailles de la terre, et de fouiller ses cavernes les plus profondes, pour s'enquérir de ce que Dieu a pu y cacher.

Diverses sciences se rattachent à la *géographie*, entr'autres la *statistique*, qui indique les limites des états, les parties dont ils se composent, les rapports de ces parties entr'elles, le mouvement de leur population, de leur commerce, de leur industrie, etc. La *statistique* elle-même est une des bases de l'*économie politique*, considérée comme science des lois de l'organisation matérielle des sociétés humaines, et des moyens qui peuvent rendre ces sociétés heureuses et puissantes.

Division des sciences mathématiques.

Jusqu'ici nous avons considéré les corps dans leurs qualités concrètes ; mais il est une autre branche de la science physique qui les considère, non plus tels qu'ils sont en eux-mêmes et dans leurs éléments, mais par abstraction et dans leur quantité nombrable ou étendue. Ce sont les sciences *mathématiques*.

« *L'arithmétique* et *l'algèbre*, qui sont une espèce d'*ontologie* de la quantité, la considèrent dans sa plus grande abstraction; elles portent uniquement sur les combinaisons des quantités exprimables par de simples relations de nombres. Mais de cette *ontologie* mathématique, tronc commun de cet ordre de connaissances, sortent diverses branches correspondantes aux spécifications diverses de la quantité. Toute quantité spécifiée peut être envisagée dans un double rapport avec l'espace et le temps, parce que le temps et l'espace sont la condition de toute réalité susceptible d'être mesurée. Le rapport de la quantité particulière à l'espace est exprimé par la figure : c'est l'objet de la *géométrie,* science qui a reçu son nom de l'usage auquel elle fut primitivement destinée, la mesure de la terre ou l'arpentage, et qui a modestement conservé le nom de son enfance, depuis qu'en grandissant elle est devenue aussi la mesure du ciel. Le rapport qu'une quantité déterminée soutient avec le temps est exprimé par le mouvement. On peut dire que par lui le temps est rendu visible dans l'espace. Un mouvement ne peut être conçu que comme le produit d'une force. La science des forces motrices prend le nom de *mécanique*, dans laquelle la pesanteur joue, comme on le voit, un grand rôle. Elles peuvent être considérées sous deux rapports. Les forces motrices considérées comme se neutralisant et par là même produisant équilibre, sont l'objet de la *statique;* considérées comme produisant le mouvement, elles sont l'objet de la *dynamique*. » Mais la *mécanique* se subdivise en plusieurs branches, selon la nature des corps auxquels s'appliquent les forces motrices, telles que l'*hydraulique,* qui considère le mouvement des fluides et qui enseigne la conduite des eaux et les moyens de les élever ; l'*hydrométrie*, qui a pour objet de mesurer la pesanteur, la force, la densité de l'eau et des autres fluides, etc.

Ces diverses branches des sciences *mathématiques* s'appliquent d'ailleurs à une multitude d'arts dont les usages sont aussi variés que les besoins de l'homme, à tous les métiers qui servent à le vêtir, à tous les moyens de locomotion et de transport auxquels il a recours pour franchir l'espace : à l'*agriculture*, à l'*architecture*, que nous avons déjà classées dans

une autre catégorie, en les envisageant uniquement sous le point de vue de la matière; en un mot, à tous les arts qui exigent l'emploi des forces motrices, et qui ont pour objet de suppléer à celles de l'homme.

On appelle sciences *physico-mathématiques* toutes celles qui tiennent d'une part aux sciences *naturelles* par les faits extérieurs de la création, et de l'autre aux *mathématiques* par les calculs qui déterminent les lois et les forces auxquelles ces faits sont rigoureusement soumis. Voilà ce qui distingue ces sciences des *mathématiques pures*. D'après cette définition, on voit qu'il est facile d'y ramener presque toutes les sciences que nous venons d'énumérer, car il n'en est pas une qui, dans les usages de la vie humaine, ne soit fondée sur l'application du calcul de la quantité nombrable ou étendue à une portion quelconque de matière existant dans la nature.

Après cette nomenclature très-abrégée des sciences qui se rattachent à la matière, nous donnerons la division des sciences *métaphysiques*, c'est-à-dire de celles qui ont pour objet la connaissance de l'esprit humain, des divers phénomènes de la pensée, et des formes ou des symboles sous lesquels elle s'est produite.

2° DIVISION DES SCIENCES MÉTAPHYSIQUES.

Or la science de l'esprit humain s'appelle *psychologie*, lorsqu'elle étudie la pensée dans chaque homme, c'est-à-dire dans les individus. Elle reçoit le nom de *démologie* ou de *politique*, quand elle étudie la pensée dans chaque société, c'est-à-dire dans les espèces. Enfin on la nomme *anthropologie*, quand elle étudie la pensée dans le genre, c'est-à-dire dans l'humanité tout entière.

Mais la pensée, soit qu'on l'étudie dans l'individu, dans l'espèce ou dans le genre, se présente sous des formes si variées qu'à la science de l'esprit humain se rattachent nécessairement, comme expression de la pensée, une foule de sciences et d'arts *métaphysiques* qui ne sont que des applications diverses de la *psychologie*, de la *démologie* et de l'*anthropologie*.

Ainsi, lorsque la pensée de l'homme, s'arrêtant sur la notion de l'*être*, cherche à saisir cette notion dans sa plus grande généralité, la science prend le nom d'*ontologie*. Elle s'appelle *théodicée*, quand l'esprit humain, remontant au principe universel des êtres, porte sa pensée sur Dieu, sur les attributs qui lui appartiennent et sur les rapports qui rattachent l'homme à son auteur. Elle s'appelle *morale* ou *éthique*, quand la pensée prenant pour objet les relations morales qui unissent l'homme à ses semblables, l'envisage sous le point de vue des devoirs qu'il a à remplir au milieu de la société. Elle reçoit le nom d'*esthétique*, lorsqu'elle s'occupe spécialement des combinaisons et des déductions que nous fournit la notion de beauté, ainsi que des applications à faire des principes du beau aux arts et à la littérature.

Ainsi encore, la *philologie*, ou science des langues considérées comme signes de la pensée chez les différents peuples; la *grammaire*, ou science des mots et de leurs rapports; la *logique*, ou science du raisonnement et des lois de la raison; l'*éloquence*, ou science des moyens propres à émouvoir et à persuader; la *civilisation*, qui comprend dans sa généralité la *législation*, ou science de ce qui doit être commandé ou défendu, comme bien ou mal, comme utile ou nuisible; l'*administration*, ou science des moyens de gouverner avec ordre et justice les intérêts des états, des familles et des particuliers; la *jurisprudence*, ou science du droit tant public que privé, la *pédagogie*, ou science de conduire et d'élever la jeunesse; en un mot, toutes les sciences sociales et politiques, qui coordonnent les faits et les actions humaines à quelque chose de supérieur à la simple idée d'utile, à la loi morale d'équité et de charité qui est l'âme de la société; l'*histoire*, ou science des pensées, des actes et des événements qui se rattachent aux individus, aux familles, aux nations, au genre humain; l'*ethnographie*, ou science des mœurs des différents peuples, etc. ne sont que des branches ou des applications diverses de cette science générale qui s'occupe de l'étude de la nature intelligente.

Nous classerons encore parmi les arts *métaphysiques* l'*écriture*, « cet art ingénieux de peindre la parole et de parler aux

yeux ; » la *typographie,* qui immortalise la pensée humaine, en multipliant les moyens de la transmettre intacte aux siècles futurs ; la *vocalisation,* autre moyen d'activer les communications intellectuelles et la circulation des pensées dans le corps social ; la *gesticulation* et la *pantomime,* cette parole matérielle qui n'exprime plus les idées par des sons, mais qui les peint par les gestes, les attitudes du corps et les mouvements de la physionomie ; la *musique,* cette transformation glorieuse de la parole, comme l'appelle M. l'abbé Gerbet, cet art d'émouvoir et de plaire par la connaissance des rapports mystérieux qui existent, non plus entre les sons et les idées, mais entre les sons et les sentiments les plus intimes de l'âme ; la *déclamation,* qui agit à la fois sur l'homme par la puissance des idées et par celle du chant, dont elle est une diminution ; la *peinture,* qui est à la fois une parole muette et une écriture intuitive ; une parole muette, lorsqu'elle exprime dans des combinaisons de formes et de couleurs, l'âme humaine tout entière, avec toutes les passions, tous les sentiments dont elle peut être le théâtre ; une écriture intuitive, lorsque, comme dans les hiéroglyphes égyptiens, elle représente les événements et les choses, non par des signes conventionnels, mais sous leurs formes naturelles et pleines de vie ; la *poésie,* qui supplée à la peinture par ses descriptions et ses images, et au chant par son harmonie ; la *mnémonique,* qui est à la mémoire ce que la logique est à la raison, un moyen de la régler et de la conduire ; la *danse,* qui chez tous les peuples est le langage de la joie et des sentiments expansifs de l'âme, et qui, comme signe d'une affection naturelle, et de toutes les nuances sous lesquelles elle se manifeste, tient de la pantomime par les mouvements combinés qu'elle imprime au corps, et de la musique par le rhythme auquel elle est essentiellement soumise ; l'*architecture,* qui, dans ses rapports avec la pensée morale et religieuse, peut être aussi considérée comme une écriture sublime, réalisée dans les monuments et dans les temples qu'elle élève à la divinité, etc. Dans tous ces arts et dans beaucoup d'autres qu'il serait trop long d'énumérer, l'idée est tout, la matière n'est rien ; toute leur valeur consiste dans la pensée qu'ils expriment.

Nous devons à M. Ampère une savante classification des connaissances humaines. Nous reproduirons ici seulement les deux premiers tableaux, pour donner une idée de ce travail important. Ils suppléeront, par l'ordre systématique dans lequel les sciences y sont distribuées, à ce que nos divisions pourraient avoir d'incomplet et d'insuffisant sous ce rapport :

PREMIER TABLEAU.

Division de toutes nos connaissances en deux règnes, et de chaque règne en sous-règnes et embranchements.

PREMIER RÈGNE.		
RÈGNE.	SOUS-RÈGNES.	EMBRANCHEMENTS.
Sciences cosmologiques	A. Cosmologiques proprement dites.	I. Mathématiques. II. Physiques.
	B. Physiologiques.	III. Naturelles. IV. Médicales.
SECOND RÈGNE.		
Sciences noologiques.	C. Noologiques proprement dites.	V. Philosophiques. VI. Dialegmatiques.
	D. Sociales.	VII. Ethnologiques. VIII. Politiques.

SECOND TABLEAU.

Division de chaque embranchement en sous-embranchements et en sciences du premier ordre.

(*Voir page* 42.)

PREMIER RÈGNE.

	EMBRANCHEMENTS.	SOUS-EMBRANCHEMENTS.	SCIENCES DU Ier ORDRE.
A.	I. Sciences mathématiques.	A. Mathématiques proprement dites.	1. Arithmologie.
			2. Géométrie.
		B. Physico-Mathématiques.	3. Mécanique.
			4. Uranologie.
	II. Sciences physiques.	C. Physiques proprement dites.	5. Physique générale.
			6. Technologie.
		D. Géologiques.	7. Géologie.
			8. Oryctotechnie.
B.	III. Sciences naturelles.	E. Physiologiques.	1. Botanique.
			2. Agriculture.
		F. Zoologiques proprement dites.	3. Zoologie.
			4. Zootechnie.
	IV. Sciences médicales.	G. Physico-médicales.	5. Physique médicale.
			6. Hygiène.
		H. Médicales proprement dites.	7. Nosologie.
			8. Médecine pratique.

SECOND RÈGNE.

	EMBRANCHEMENTS.	SOUS-EMBRANCHEMENTS.	SCIENCES DU Ier ORDRE.
C.	V. Sciences philosophiques.	I. Philosophiques proprement dites.	1. Psychologie.
			2. Métaphysique.
		K. Morales.	3. Ethique.
			4. Thélésiologie.
	VI. Sciences dialegmatiques.	L. Dialegmatiques proprement dites.	5. Glossologie.
			6. Littérature.
		M. Eleuthérotechniques	7. Technesthétique.
			8. Pédagogique.
D.	VII. Sciences ethnologiques.	N. Ethnologiques proprement dites.	1. Ethnologie.
			2. Archéologie.
		O. Historiques.	3. Histoire.
			4. Hiérologie.
	VIII. Sciences politiques.	P. Ethnorytiques.	5. Nomologie.
			6. Art militaire.
		Q. Ethnégétiques.	7. Economie sociale.
			8. Politique.

Mais, pour simplifier encore toutes ces divisions de la science, ne pouvons-nous pas la ramener à quelques éléments principaux? De quoi s'occupe-t-elle en effet, et quel est le but de toutes ses recherches? N'est-ce pas de connaître ou ce qui est vrai, ou ce qui est bien, ou ce qui est beau, ou ce qui est utile? Or, l'objet de la science ainsi déterminé, il nous sera facile d'établir une classification moins compliquée, et par cela même plus aisée à comprendre. Nous appellerons sciences *logiques* celles qui s'occupent de la recherche du vrai en général; nous nommerons sciences *morales* celles qui s'occupent de la recherche de ce qui est bien et de ce qui est juste; nous donnerons le nom de sciences *esthétiques* ou *poétiques* à celles qui s'occupent de la recherche du beau, et celui de sciences *économiques* ou *industrielles* à celles qui s'occupent de la recherche de ce qui est utile.

Or, s'il est vrai que toutes les investigations de la science humaine n'ont pas en effet d'autres objets à poursuivre, si l'homme ne travaille et n'exerce l'activité de sa pensée que pour connaître et réaliser dans ses œuvres ce qui est vrai, ce qui est bien, ce qui est beau, ce qui est utile, nous pouvons déterminer dès à présent les rapports de toutes les sciences avec la philosophie, et confirmer ce que nous disions tout-à-l'heure, que c'est l'union de l'esprit de l'homme avec Dieu qui doit régler son mode d'union avec la matière.

RAPPORTS DE LA PHILOSOPHIE AVEC LES AUTRES SCIENCES.

1° La philosophie, s'occupant essentiellement de la recherche du vrai, a par cela même un caractère d'universalité qui lui subordonne toutes les autres sciences. Elle les domine toutes nécessairement, puisqu'elle est, dans son acception la plus générale, la science des principes de l'esprit humain. Elle est elle-même la première des sciences logiques; car c'est elle qui fait connaître à toutes les autres les conditions de la certitude, ainsi que les procédés à suivre pour éviter l'erreur et parvenir à la vérité. Sous ce rapport, toutes les sciences ne sont donc que des rameaux de l'arbre immense dont la philosophie est le tronc. Toutes se rattachent à la phi-

losophie par ce qu'elles ont de plus noble et de plus élevé, par leurs principes et par leur méthode. L'enchaînement de ces principes est précisément la philosophie des sciences. Elle est donc l'âme de toutes les sciences, qui ne sont vraiment complètes que par elle.

La grammaire générale, par exemple, ne se borne point à enregistrer des mots et à les juxtà-poser. Elle a principalement pour but de régler l'ordre dans lequel ils doivent être rangés, et les rapports nullement arbitraires qui existent entr'eux, c'est-à-dire, d'établir les principes et les lois du langage. Mais les lois du langage ne sont pas autres que les lois de la pensée, et les lois de la pensée nous sont données par la *psychologie* et la *logique*. A ces deux branches de la philosophie se rattache donc la *grammaire*, et par conséquent la *rhétorique*, qui, ayant elle-même pour but d'émouvoir et de convaincre, doit leur emprunter la connnaissance approfondie du *moi* et de la constitution de la raison, et par elle la science d'éclairer l'esprit par la lumière de l'évidence, et de toucher le cœur par tous les mobiles qui peuvent remuer la sensibilité et intéresser les passions.

L'histoire serait-elle autre chose qu'un catalogue de faits et d'événements sans liaison, sans cause, sans garantie d'authenticité, si elle se bornait à recueillir indifféremment tous ceux que lui transmet la mémoire souvent infidèle des hommes et des peuples ? Quand s'est-elle élevée au rang de science, si ce n'est du jour où l'on a cherché et découvert les lois, les causes morales qui président à la succession des événements ; du jour où une saine critique a discuté avec sévérité les preuves et les motifs de crédibilité sur lesquelles reposait la vérité des faits et des traditions ; du jour enfin où le génie des Bossuet, arrachant au hasard le gouvernement du monde, s'étudiait à concilier dans le récit des annales des peuples la liberté humaine avec l'action providentielle, et créait la *philosophie de l'histoire ?*

L'objet des sciences *physiques* est ce qui tombe sous les sens. Mais ce qui tombe sous les sens, est-ce une réalité extérieure, ou la sensation n'est-elle qu'une modification du *moi*, dont on ne puisse dire autre chose, sinon qu'elle existe ? Si l'esprit ne perçoit que l'image des objets, comme le croyaient

les anciens; si les saveurs, les odeurs, les couleurs, les formes, etc., ne sont point des qualités corporelles; si ce ne sont pas là les causes déterminantes du goût, de l'odorat, de la vue, etc., n'est-il pas évident que la base des sciences physiques s'écroule, et qu'elles n'opèrent plus que sur de pures créations de l'esprit, sur de simples idéalités ?

Le physicien étudie les corps. Mais qu'est ce qu'un corps? Est-ce une illusion, une simple apparence, comme le prétendaient les panthéistes de l'Inde, comme le soutenait Berkeley il n'y a pas plus d'un siècle? De la solution de cette question dépend, comme on le voit, la certitude des sciences physiques. Car si elles n'agissent que sur des fantômes, elles paraîtront bien peu importantes et bien peu dignes d'attention. On ne peut nier encore ici l'influence de la philosophie sur ces sciences. Car, pendant tout le moyen âge, lorsque les principes d'Aristote dominaient dans les écoles, lorsque la philosophie reposait tout entière sur des abstractions et des catégories d'idées, lorsque Raymond-Lulle demandait l'explication de la nature aux principes du grand art, c'est-à-dire à certaines combinaisons logiques de notions générales, indépendantes de toute observation extérieure et de toute expérience, la physique devait être et fut en effet négligée.

Le physicien s'appuie encore sur l'idée d'*être*, de *substance*, de *qualité*, etc. sur les notions de *cause* et d'*effet*, et sur le rapport qui existe de l'une à l'autre. Mais qu'est-ce que l'être, qu'est-ce que la substance? Qu'est-ce que la matière, et qu'est ce qui la distingue de l'esprit? Tant de physiciens n'ont pas su faire la distinction des deux substances, attribuant à l'une les qualités qui n'appartiennent qu'à l'autre, ou ne reconnaissant que le monde corporel, parce que le monde spirituel échappait à leurs sens! En second lieu, qu'est-ce que la cause? qu'est-ce que l'effet? Si, comme le soutient l'anglais Hume, l'idée de cause est une chimère, la certitude des sciences physiques est par là même ébranlée, et il faut considérer comme des rêves toutes ces prétendues lois de l'univers dont on s'efforce de nous démontrer la réalité, la généralité et la permanence. Alors tous les rapports de causalité ne sont plus que de simples rapports de succession; tous les phénomènes

de la nature s'isolent et restent inexplicables; plus de coordination, plus de lien, plus de relations passives et réactives entre les êtres; et cet ordre magnifique, cet admirable enchaînement qui lie les faits du monde sensible l'un à l'autre et à leur principe universel, disparaît à nos yeux pour faire place à un chaos complet.

La philosophie raffermit donc toutes les sciences, puisqu'il n'est pas de science sans idées, et qu'elle fait la critique de toutes les idées, de tous les objets de la connaissance humaine. L'*arithmétique* se fonde sur l'idée de *nombre*, la *géométrie* sur l'idée de *forme*, l'*algèbre* sur l'idée de *signe*, la *mécanique* sur l'idée de *mouvement*, de *force* et de *pesanteur*, toutes les sciences industrielles, sur l'idée de *solidité*, d'*étendue*, de *temps*, d'*espace*, etc. Or, si toutes ces idées ne sont pas données par la philosophie, elles sont au moins expliquées par elle. Elle fait plus; toute science a besoin non-seulement d'idées, mais encore de mots. Or, il y a un ordre logique suivant lequel tout homme qui expose ses pensées et s'applique à démontrer une vérité, doit les enchaîner, les subordonner les unes aux autres, les encadrer dans les formes du raisonnement. Il est donc évident que toute science dépend de la philosophie, puisque celle-ci est la première des sciences *logiques*.

2° Mais elle est aussi la première des sciences morales; car elle s'occupe surtout de la recherche de ce qui est *bien* et de ce qui est *juste*. Ici encore elle impose ses principes aux autres sciences, et il ne leur est point permis de substituer leurs vaines hypothèses sur le caractère moral et la fin des actions de l'homme à cette distinction éternelle du juste et de l'injuste qu'elle trouve établie dans la conscience du genre humain, comme dans toute conscience individuelle. Ainsi, le matérialisme d'Épicure, le sensualisme d'Helvétius ne prescriront jamais contre les droits de la raison, contre les révélations intimes du sens moral; et autant de fois que la prétendue *loi de jouissance* croira s'être solidement établie sur l'échafaudage des sophismes dont elle s'appuie, autant de fois la morale du plaisir et de l'intérêt s'évanouira comme un fantôme devant le flambeau de la philosophie. Politique, législation, droit des gens, économie sociale et domestique, éducation publique et

privée, toutes les sciences enfin qui se rattachent de près ou de loin au gouvernement des peuples, des familles et des individus, viennent lui emprunter des principes et des règles. Car on ne peut gouverner un homme, une famille, une nation sans avoir étudié l'esprit humain, ses lois, sa destinée; sans connaître sa nature, ses facultés, les mobiles qui peuvent agir sur le cœur et la volonté, sans savoir quel est le but qu'on doit proposer à ses actions. Or, ne sont-ce pas là toutes choses qui sont essentiellement du ressort de la philosophie ?

Nous avons déjà fait remarquer les rapports intimes qui rattachent la médecine aux sciences psychologiques et morales. L'âme et le corps sont unis par des liens trop étroits pour qu'il soit indifférent pour le physiologiste de connaître ou d'ignorer l'influence de l'organisme sur le *moi* et du *moi* sur l'organisme. La plus savante organologie sera donc incomplète, si ces actions et réactions mutuelles n'ont pas été étudiées, si celui qui exerce l'art de guérir, ne s'occupant que des causes physiques, ne tient aucun compte des causes morales, si une connaissance approfondie des passions, des habitudes et de leurs influences ne le met à même de combattre les désordres de l'organisme par le rétablissement du calme et de l'ordre dans les pensées et dans les fonctions mentales. Car l'homme n'est pas purement passif; et qui ne sait jusqu'à quel point le libre développement de son activité peut modifier la puissance qu'il a d'imaginer et de sentir, et changer en quelque sorte toutes ses manières d'être? Mais surtout le médecin moraliste comprendra qu'au-dessus des prétendues nécessités du tempérament, il existe une loi suprême, inviolable, qui subordonne les moyens de conserver le corps à la nécessité toujours présente de sauver l'âme, et il n'oubliera jamais que l'équilibre entre les forces vitales de l'homme et ses forces intellectuelles n'existe réellement qu'à la condition du maintien intégral de la double tendance qui le porte vers le vrai et vers le bien.

3° Mais la philosophie prétendra-t-elle aussi dicter des lois aux sciences *esthétiques*, à la littérature comme forme de la pensée, à la poésie, aux arts? Oui, sans doute; car la notion du beau ne lui est pas plus étrangère que celle du bien et du vrai. Toutes les idées sont soumises à son contrôle; et par cela

même que sa fonction est de rechercher la vérité en toutes choses, il lui appartient de déterminer ce qui est vraiment beau, comme c'est à elle de fixer ce qui est vraiment bien et vraiment juste. Et d'abord, la vérité par elle-même n'est-elle pas éminemment belle? *Rien n'est beau que le vrai.* Qu'est-ce qui frappe plus vivement les esprits que la splendeur de l'évidence, que cette lumière de la connaissance complète qui éclaire les objets? Quelle satisfaction plus douce, plus pénétrante, que celle que procure la possession et la contemplation du vrai? Par conséquent, le mensonge a un caractère de laideur qui doit frapper tous les hommes, et il en est effectivement ainsi. Il n'y a point de beauté dans ce qui est faux; car le faux, c'est ce qui n'est pas, c'est la négation de l'être. L'ordre nous affecte aussi naturellement d'une manière agréable. L'ordre a pour nous un charme secret qui nous séduit, et qui nous porte à le reproduire dans toutes nos œuvres. Mais, qu'est-ce que l'ordre? L'ordre dans la disposition des objets, dans la distribution des couleurs, dans la reproduction des sons ou des formes, c'est la régularité, la convenance et l'harmonie; l'ordre dans l'imagination, c'est la conformité de nos conceptions aux réalités de la nature; tout ce qui est contraire à la nature est bizarre, difforme, et choque par cela même. L'ordre dans les pensées, c'est leur enchaînement logique. L'ordre dans les actions, c'est l'accomplissement du devoir, c'est l'accord de ces mêmes actions avec la loi morale. L'ordre dans la société, c'est la subordination; dans la famille, c'est l'obéissance et l'amour; dans l'individu, c'est l'assujétissement de ses passions à sa volonté, et de sa volonté à celle de Dieu; dans l'exercice de la puissance, c'est le bien; dans l'exercice de l'intelligence, c'est le vrai; dans l'objet de l'amour, c'est la perfection. Or, tout cela est certainement beau, et tout ce qui est opposé à ces choses constitue la laideur. La philosophie ne laisse donc pas au caprice individuel le soin de déterminer arbitrairement ce qui est beau. Comme elle a posé les règles immuables du vrai et du bien, elle pose aussi les règles immuables du beau; et elle impose ses principes à tous les arts d'imagination, comme elle les a imposés à toutes les sciences de raison. Si l'idée du beau était quelque chose de

variable, d'individuel et de relatif; si elle pouvait se modifier dans son essence selon la diversité des sensations, des goûts et des tempéraments, alors l'art serait anéanti; car il n'y a pas d'art là où la science n'a encore ni découvert des lois, ni posé des règles et des principes. Le beau, objet des arts, n'est une réalité qu'à la condition de reposer sur quelque chose de fixe et d'universel.

4° La philosophie, qui domine, par son empire sur les idées, toutes les sciences logiques, morales et esthétiques, domine aussi par ses principes éternels toutes les sciences industrielles; car toutes se rapportent à l'utile, et l'utile est inséparable du vrai, du bien et du beau. Parcourez tous les arts destinés à pourvoir aux besoins de l'homme, et à augmenter la somme de ses jouissances, et dites s'il en est un seul qu'on puisse considérer comme vraiment utile, s'il est en désaccord avec les notions immuables du vrai, du juste et du beau? L'utilité, dit M. Laurentie, est comprise dans les conditions morales de l'être. Or, quelles sont ces conditions? En connaissez-vous d'autres que la vérité pour satisfaire son intelligence, le bien pour diriger sa volonté, la perfection pour servir de type à toutes les conceptions de son esprit et de but à toutes les tendances de sa nature? La tâche de l'industrie humaine ne doit pas être de créer des besoins, mais de chercher les moyens de répondre à ceux que la nature a mis en nous. Elle ne doit pas prétendre à changer les rapports qui existent entre le monde extérieur et l'homme : elle doit se borner à les constater dans l'intérêt de sa conservation et de son bien-être. Or, ces rapports sont immuables; ils datent des premiers jours de la création. L'homme, destiné à faire servir à son usage tout ce monde sensible que Dieu venait de déployer si magnifiquement autour de lui, l'homme n'a droit d'en user que dans le sens des devoirs qu'il a à remplir à l'égard de Dieu, de ses semblables et de lui-même. A l'égard de lui-même (être fragile et périssable), il est forcé d'emprunter à la nature des aliments pour soutenir son existence, des forces pour suppléer à sa faiblesse, des remèdes pour soulager ses maux; mais ce sont là les seuls tributs qu'il ait droit de prélever dans cet empire dont Dieu l'a établi roi; les éléments ont été mis à sa disposition,

mais comme moyens de conservation, et non pas comme instruments de destruction. A l'égard de ses semblables, être sociable et dépendant des liens qui les unissent à lui, il doit considérer la nature comme un héritage commun où l'humanité tout entière, comme une seule et même famille, doit trouver sa place, que l'industrie humaine doit féconder et faire valoir au profit de tous ses membres, et où, sous l'inspiration de la charité, les exigences de l'intérêt général et de l'intérêt individuel doivent se concilier de manière que l'un n'absorbe et n'exclue jamais l'autre. A l'égard de Dieu, être subordonné à la puissance qui l'a créé, et dans son existence et dans son mode d'existence, oserait-on dire que dans ses rapports avec le monde sensible, il lui est permis d'oublier son auteur, de disposer de la nature, de se l'approprier, de se l'identifier autrement que ne l'a voulu celui qui l'a faite à son usage? Est-ce que Dieu, en lui donnant la vie, n'a pas fixé les conditions auxquelles il pouvait la conserver, et par conséquent limité le nombre de ses besoins et la nature des jouissances qui lui étaient permises? Est-ce que l'homme a droit de dépasser cette mesure? et s'il la dépasse, est-ce qu'il ne porte pas lui-même atteinte à ses conditions de vie? Est-ce que l'homme n'a pas sa constitution comme tous les autres êtres? Est-ce qu'il n'y a pas un ordre, œuvre de l'éternelle sagesse, qui domine son organisation, et qui est aussi invariable que la volonté de celui de qui il émane? L'utile, pour l'homme, peut-il être autre chose que ce qui est conforme à cet ordre, et le nuisible n'est-il pas au contraire tout ce qui tend à l'intervertir? Est-ce que tous ces besoins factices que l'homme se crée, toutes ces jouissances illégitimes qu'il se procure, en faisant violence à la nature, en détruisant l'harmonie primitive, l'équilibre originel établi entre les appétits de l'homme et ses forces vitales, ne sont pas essentiellement coupables, par cela même qu'elles sont contraires aux desseins du Créateur? En un mot, le but des sciences industrielles n'est pas autre que celui des sciences morales, qui est de conduire l'homme à sa destinée par l'accomplissement de ses devoirs, et l'humanité au bonheur par l'union et la charité. Mais l'industrie, quand elle n'est point guidée par ces hautes pensées, quand elle ne reçoit pas du principe religieux son im-

pulsion et ses inspirations, agit en aveugle, intervertissant l'ordre de toutes choses, écrasant les pauvres au profit des riches, semant partout la misère dans les populations indigentes, la superfluité et le luxe dans les classes élevées, s'épuisant en efforts coupables pour créer des jouissances contre nature, se mettant à la solde du vice et de toutes les passions honteuses, et se faisant l'ennemi de la vertu et de la modération, par cela même qu'elles sont ennemies du désordre et de la corruption. Disons donc ici encore que la philosophie est la première des sciences industrielles; car elle seule, en déterminant ce qui est vraiment utile, donne des principes et des règles à l'industrie humaine.

Mais comment l'homme connaîtra-t-il la vérité en toutes choses? par quels moyens distinguera-t-il ce qui est vraiment bien, vraiment beau, vraiment utile? quelle est en un mot la méthode qui le conduira sûrement à la connaissance, et à la connaissance certaine sur les différents objets de la science humaine? C'est ce que nous avons à examiner.

ÉNUMÉRATION ET APPRÉCIATION DES DIFFÉRENTES MÉTHODES SUIVIES JUSQU'ICI DANS LES RECHERCHES PHILOSOPHIQUES. — DE LA VRAIE MÉTHODE PHILOSOPHIQUE.

L'extrême diversité des méthodes employées par les philosophes pour arriver à la solution des problèmes qu'ils se sont proposés en rendrait l'énumération impossible, à moins de faire l'histoire même de la philosophie. Toutefois, parmi les procédés que l'esprit humain a tentés aux diverses époques de l'humanité pour parvenir à la vérité, objet de la science, nous noterons plus particulièrement ceux qui suivent, parce qu'on peut à la rigueur y ramener tous les autres.

1° La *méthode théologique* paraît être la première que l'homme ait appliquée à l'acquisition de la connaissance, et cela devait être. Plus le genre humain se rapproche du berceau du monde et des traditions primitives, plus il est voisin de ces temps où Dieu se communiquait à lui par la parole, et se plaisait à enseigner sa créature; plus l'homme se rattache fortement aux vérités révélées ou qu'il considère comme telles, plus

il est porté à chercher dans les principes confiés à sa foi religieuse la science et l'explication de toutes choses. Le genre humain est alors, dans l'état de pure foi, semblable à l'enfant qui, n'étendant pas ses pensées au-delà de la sphère de ses besoins actuels, se repose avec confiance dans la sagesse et la sollicitude de ceux qui l'entourent, et s'abandonne avec docilité aux conseils et aux enseignements paternels. Ainsi, chez les Juifs, peuple constitué sous l'empire de la pure théocratie, et sur lequel Dieu exerçait directement et d'une manière absolue la souveraineté politique, la parole divine tenait lieu de solution suprême pour toutes les questions de morale, de théodicée, de cosmogonie, de législation et de gouvernement. Toute la science était dans les livres révélés, et la philosophie, si toutefois elle pouvait trouver place dans un système social où la foi embrassait l'homme dans toutes les phases de son existence et ne livrait rien aux combinaisons arbitraires de la raison, la philosophie, dis-je, ne pouvait être qu'un commentaire ou une interprétation plus ou moins fidèle des textes sacrés. Ainsi, dans l'Inde, qu'on nous pardonne ce rapprochement, le plus ancien de tous les systèmes de philosophie, le *Mimausa-Pourva*, est uniquement fondé sur la méthode théologique. Selon Djaïmini, l'auteur de cette doctrine, la communication verbale surhumaine ou le témoignage divin, est seule obligatoire, et doit seule déterminer notre croyance et notre conduite, parce que Dieu seul, y est-il dit, a droit sur nous. La communication verbale humaine ne doit produire la foi et obliger la conscience qu'au degré où on la connaît conforme aux *Védas*. Ainsi, toute science, d'après ce système, a sa racine dans la révélation et a pour objet de connaître l'autorité légitime.

Ces principes sont incontestables tant que la méthode théologique s'applique uniquement aux vérités morales et religieuses, tant qu'elle se borne à proclamer la parole divine comme la seule autorité compétente pour prononcer sur les devoirs de l'homme, sur ses rapports avec l'auteur des choses, sur la fin de son existence. Une fois le principe admis, que Dieu a parlé aux hommes et qu'il leur a donné ses enseignements, il reste indubitable que ces enseignements doivent

être la règle de nos croyances et de nos mœurs; et toutefois la religion chrétienne ne conteste pas à la philosophie sa compétence quant aux preuves rationnelles à donner de la révélation et aux moyens logiques d'établir son authenticité. Mais il est des vérités que la révélation divine ne nous a point fait connaître, que l'esprit humain ne découvre qu'après de laborieuses investigations, et dont la recherche était destinée sans doute à exercer utilement l'activité de son intelligence. Dieu a étendu le voile du mystère sur la plupart de ses œuvres. Il est permis à l'homme de chercher à soulever ce voile, à pénétrer quelques-uns des secrets qu'il nous cache. C'est là le but de la science. Car l'homme n'achète pas seulement son pain au prix de ses sueurs; c'est au même prix qu'il est condamné à acheter le savoir, ce pain de l'âme, cette nourriture spirituelle qui ne lui est pas moins nécessaire dans l'ordre moral que le pain l'est dans l'ordre de la nature. Or, les progrès de la science seraient impossibles si l'on partait de ce principe, que toute science se trouve consignée *à priori* dans les livres sacrés; si hors de la révélation il n'y avait plus rien à observer, plus rien à connaître; s'il était interdit au physicien, à l'astronome, au chimiste, d'interroger la nature et d'admettre aucun fait nouveau qui n'aurait point sa place et son explication dans l'ordre de foi. Gardons-nous de croire toutefois que la méthode théologique doive être exclue des études scientifiques. Elle doit au contraire servir de guide aux savants pour les avertir au besoin d'être prudents et circonspects dans l'adoption des théories qui pourraient contredire quelques-unes des vérités de la foi, et dans tous les cas pour ramener les sciences à l'unité. Toute science se rattache à Dieu comme cause et comme fin universelle des êtres; or, ce n'est point entraver sa marche que d'obliger l'homme à ne jamais oublier que Dieu est son créateur, son maître et son juge.

2° La méthode mystique ou d'intuition se présente ensuite dans l'ordre des temps. Car, lorsque l'homme a commencé à chercher en dehors des livres sacrés l'explication du monde et de lui-même, c'est dans ses propres conceptions qu'il a conçu l'espoir de déchiffrer cette énigme; c'est dans ses propres pensées, dans les inspirations de son génie, dans ses contempla-

tions intellectuelles qu'il croit pouvoir lire la révélation intime du grand problème de l'univers. Ce n'est plus alors à une révélation extérieure qu'il a recours pour connaître la vérité, mais partant du principe que le vrai doit se manifester immédiatement à la conscience humaine, ou au moins à certaines intelligences supérieures et privilégiées, c'est à ses intuitions individuelles qu'il demande la solution des plus hautes questions de la science. Ainsi toutes les philosophies antiques de l'Orient sont des philosophies intuitives. L'homme apparemment se croyait encore trop près de la divinité, le souvenir non encore effacé de ce préceptorat surnaturel exercé par Dieu même sur les premiers hommes était sans doute trop vivant dans la mémoire du genre humain, pour qu'il considérât comme entièrement interrompues ces communications secrètes et particulières. Les *Bouddha*, les *Lao-tseu*, les *Confucius*, ou passèrent dans l'opinion des peuples pour des hommes inspirés, ou se donnèrent eux-mêmes comme des interprètes et des organes de la divinité. Dans les siècles postérieurs, le contact de la philosophie orientale donna naissance à la philosophie intuitive de Pythagore, de Platon et de l'école d'Alexandrie. Le mysticisme alexandrin et la doctrine de l'illuminisme en général est fondé sur la croyance dans cette mystérieuse participation de l'intelligence humaine à la science suprême que possède l'intelligence infinie. Il est inutile, je pense, d'exprimer, sur la valeur philosophique de cette méthode, un jugement que chacun peut porter lui-même. Il est évident qu'elle ne peut être un guide sûr pour atteindre la vérité, et que dans ce système, les rêveries d'une imagination exaltée et d'un génie enthousiaste peuvent être aisément confondues avec elle.

3° Plus tard, lorsque déjà l'homme avait, pour ainsi dire, fait divorce avec la divinité, et ne s'appuyait plus que sur sa raison, la méthode *hypothétique* s'introduisit dans la philosophie. Elle consiste, comme on sait, à ériger des suppositions en principes, et à raisonner en conséquence. Ce fut celle des premiers philosophes de la Grèce. Une observation incomplète conduisit Thalès et ses disciples à prétendre construire le monde, et expliquer la production des choses par les combinai-

sons diverses d'un élément mal connu qu'ils supposaient être principe de l'univers.

L'abus de l'hypothèse a été la source d'une foule d'erreurs. Elle est l'instrument ordinaire des esprits ardents et orgueilleux, qui préfèrent aux lentes investigations de la vérité le commode système de l'invention *à priori*. Si une idée favorite s'empare de leur esprit, sans se donner la peine de la vérifier, ils s'empressent de bâtir sur ce fragile fondement tout l'édifice d'une théorie. Que cette idée soit démentie par les faits, qu'elle soit en désaccord avec l'expérience, qu'importe? Ils tortureront les faits, ils dénatureront l'expérience, plutôt que de renoncer à leur utopie. Rappelez-vous tous ces systèmes soutenus encore de nos jours, sous le nom d'*esprits animaux*, de *vibration des nerfs,* de *fluide nerveux*, par lesquels on cherchait à expliquer ce qui peut-être restera toujours inexplicable, la succession des impressions qui se communiquent de l'organe externe au cerveau et qui déterminent la sensation dans l'âme; toutes ces théories imaginées pour rendre compte de la perception extérieure et du souvenir par la *présence et le séjour des espèces ou images sensibles dans le sensorium*; toutes celles qu'on essaya d'accréditer sous le nom d'*influx physique*, de *médiateur plastique*, d'*harmonie préétablie*, pour rendre raison du mystère de l'union de l'âme et du corps, et vous reconnaîtrez que la manie de l'hypothèse a été dans tous les temps une espèce de maladie incurable dont la raison ne parviendra jamais à guérir entièrement l'esprit humain. Cependant l'homme, si borné dans ses facultés, peut-il avoir honte d'avouer son ignorance, et de reconnaître que Dieu, comme intelligence infinie, a nécessairement le secret d'une foule de mystères qui seront à jamais impénétrables à sa faiblesse? Que de maux cette prétention de vouloir expliquer tout n'a-t-elle pas enfantés! N'est-ce pas une pure hypothèse, et la plus dangereuse de toutes, qui tourmente encore en ce moment la société européenne et qui la tient depuis un demi-siècle dans les convulsions de l'anarchie? Car, qu'est-ce autre chose que la souveraineté du peuple? Mais ce principe est cher aux passions, il flatte l'orgueil des multitudes, il ouvre la voie à toutes les ambitions, il aplanit le chemin du pouvoir suprême à

ceux dont les convoitises n'ont plus de bornes; c'en est assez. En vain prouve-t-on que ce prétendu principe n'a jamais pu soutenir l'examen de la raison, l'épreuve décisive de l'expérience; qu'il est hautement démenti par toutes les nécessités des peuples et de l'ordre social, et que ceux-là même qui l'invoquent pour s'emparer de la puissance, s'empressent de le répudier, comme incompatible avec sa sécurité et sa durée, aussitôt qu'ils y sont parvenus; qu'importe? Ce n'est pas la vérité qu'on cherche, c'est un instrument et un moyen; et, il faut l'avouer, celui-là n'a point d'égal pour soulever le monde et y exciter les tempêtes des révolutions. Combattons donc l'hypothèse partout où elle cherchera à supplanter la vérité; combattons-la, parce que de nos jours encore, et dans le temps même où la science prétend ne rien admettre que ce qui est complètement démontré, elle fait invasion de toutes parts dans le domaine de l'intelligence. N'est-elle pas encore aujourd'hui l'arme habituelle dont se servent les ennemis de la religion pour attaquer ses traditions et ses doctrines? Qu'est-ce, par exemple, que le *système phrénologique de Gall*, celui du *magnétisme animal*, et tant d'autres, sinon des hypothèses qu'on érige en principes, et dont le matérialisme se sert pour jeter le doute sur la spiritualité du principe pensant, et jusque sur le libre-arbitre? Quel était l'objet de tous ces écrits par lesquels on affectait d'exalter la prodigieuse antiquité des Indiens et des Chinois? quel but se proposait-on dans ces classifications des races humaines basées sur la différenee de l'angle facial et la diversité des couleurs, sinon d'attaquer l'authenticité et la chronologie des livres saints, et de démentir le récit de la Genèse, en démentant l'unité de l'espèce humaine? Ainsi l'hypothèse propageait partout l'incrédulité, et sur la foi de quelques suppositions que la légèreté du siècle tenait pour vérifiées, la religion était convaincue de mensonge et de fausseté. Que manquait-il à cet échafaudage de science et de calculs, pour être vrai? une condition bien essentielle pourtant, mais dont on ne se donnait pas même la peine de s'enquérir; celle de reposer sur une synthèse légitime, et sur l'autorité des faits.

« Il y a bien peu d'hypothèses philosophiques, dit M. Riam-

bourg, qui aient reçu la sanction du temps; et même dans ce qui se rapporte aux choses physiques, il est bien rare qu'elles soient justifiées. Voilà ce qui a dégoûté de l'hypothèse ceux qui se livrent à l'étude des sciences naturelles; or il serait bien étrange que dans les sciences morales elle conservât plus long-temps le droit de dominer. » Et cependant, grâce aux invasions des doctrines allemandes, la méthode *à priori* est plus que jamais en faveur auprès d'une certaine classe d'écrivains auxquels on ne peut refuser l'instruction et le talent, mais qui partant, d'une idée toute faite, et travaillant sous l'influence d'une opinion préconçue, s'imaginent pouvoir reconstruire arbitrairement la religion, la morale, la politique, l'histoire même; esprits rêveurs et abstraits, qui vivent en dehors du monde des réalités, qui prennent leurs préoccupations pour l'évidence, et pour qui les faits sont nuls, dès qu'ils ne flattent pas leur manie.

La méthode hypothétique a pu être en usage à une époque où la science n'existait pas encore. L'homme avide de connaître était impatient de savoir, et au lieu d'étudier la nature, il cherchait à la deviner : c'est l'enfance de l'esprit humain. A la vue des phénomènes qui se passaient sous ses yeux, l'instinct de sa nature le portait à les rattacher à une cause; mais cette cause obscure, cachée, comment l'expliquer? De là l'hypothèse. Plus tard la réflexion et l'expérience lui apprirent que la connaissance des lois qui régissent l'univers, ne s'acquiert que par l'observation attentive de toutes les circonstances qui accompagnent invariablement un fait; là seulement commence le progrès.

Ce n'est pas toutefois qu'il faille rejeter entièrement l'hypothèse; elle est quelquefois un excellent moyen d'arriver à la vérité. Souvent on ne peut démontrer la fausseté d'un principe, qu'en l'admettant par supposition, et en déduisant les conséquences qu'il renferme. Si ces conséquences conduisent à l'absurde, la fausseté du principe devient par cela même évidente. L'usage de ce procédé est fréquent en géométrie; mais on comprend qu'il est inapplicable aux choses de l'ordre surnaturel.

Il arrive encore que, soupçonnant une vérité que nous ne

pouvons encore établir sur des bases certaines, mais que nous avons déjà de fortes raisons d'admettre, nous la posons en principe, sauf à la soumettre successivement à l'épreuve des faits. Si notre supposition s'accorde avec les faits, si tous les faits s'expliquent avec elle et par elle, elle est dès ce moment reconnue comme loi, et devient elle-même le point de départ de la science : le système de Newton commence, comme on sait, par une hypothèse. Et lors même qu'elle ne se trouve point vérifiée par l'expérience, elle présente au moins cet avantage, de donner une direction à nos recherches et de nous conduire à des résultats qui peuvent n'être pas précisément ceux que nous cherchons, mais qui nous en rapprochent. L'hypothèse, ainsi dégagée de ces abus, n'offre plus aucun danger, si l'on suppose que les savants n'y attachent qu'une valeur conditionnelle, et qu'ils attendent avec sincérité et bonne foi la sanction du temps et de l'expérience pour lui accorder l'autorité d'un principe. La science humaine ne possèdera jamais que des vérités relatives, subordonnées aux progrès même de la science, qui ne dira jamais son dernier mot tant que la raison de l'homme aura le monde entier pour théâtre de son activité. Il n'y a d'absolu que la science divine; car Dieu seul connaît parfaitement, c'est-à-dire d'une connaissance infinie, les lois suprêmes, immuables, auxquelles il a assujéti l'univers sorti de ses mains.

4° L'introduction de la méthode *syllogistique* ou *synthétique* dans la recherche de la vérité, a été sans doute un progrès, parce qu'elle a eu au moins l'avantage d'assujétir les idées à un ordre rigoureux, de les lier, de les enchaîner l'une à l'autre par des rapports de filiation et de conséquence que les philosophes n'étaient plus libres de méconnaître. Une fois les règles du raisonnement posées, une fois l'esprit humain soumis aux lois de la logique, il ne s'agissait plus pour lui que de déterminer le point de départ, assuré qu'il était de la route qu'il aurait à suivre, lorsqu'il serait une fois en possession des vérités fondamentales. Or, c'est ce point de départ qui lui manquait au temps d'Aristote; car je n'appelle point de ce nom cette série d'abstractions connues sous le nom de catégories et de catégorèmes. Il est évident que sur une base

aussi vague, il était impossible de construire l'édifice des connaissances humaines, comme le moyen âge l'a d'ailleurs prouvé. Avant le christianisme, la méthode syllogistique n'a fait faire aucun pas aux sciences morales et religieuses, parce qu'on manquait d'une synthèse toute faite, d'où la raison pût s'élancer à la recherche des vérités secondaires. Toutes les traditions primitives étaient, pour ainsi dire, effacées, et le langage des intérêts et des passions était partout tellement confondu avec celui de la conscience, qu'à peine restait-il encore au fond des intelligences assez de lumières pour distinguer le bien et le mal. Sur un fonds aussi pauvre de notions et de principes, qu'est-ce que la logique pouvait édifier? Voyez au contraire par quelle puissance et par quelle fécondité de déductions se distingue la logique des philosophes des premiers siècles de l'Église. Voyez-la surtout se produire dans les ouvrages de saint Thomas. Quelle variété de conséquences! c'est qu'ils possédaient cette synthèse qui manquait aux philosophes de la Grèce, et sans laquelle tous leurs travaux devaient infailliblement rester stériles; et cette synthèse, c'était l'Évangile et les traditions bibliques, qui leur donnaient de prime abord la vérité sur Dieu, sur l'origine de l'homme, sur sa nature, sur sa destinée. On conçoit alors combien devaient être fécondes les applications à faire de ces grands principes aux détails de la vie humaine, et aux rapports innombrables de l'homme avec Dieu et avec ses semblables.

Mais en dehors des vérités de foi, le raisonnement ne nous conduit à rien, s'il ne part pas des résultats obtenus par l'exercice des autres facultés. La marche logique de l'esprit humain est presque toujours analytique. C'est par l'analyse et l'induction que nous sont généralement donnés les principes de la science. La synthèse ne nous conduit qu'aux conséquences, et ne sert proprement qu'à la démonstration. Il s'ensuit que la synthèse n'est pas l'instrument des grandes découvertes. Elle peut éclairer et découvrir quelques vérités particulières; mais par elle-même elle est nulle pour faire avancer la science. Au moyen âge, la méthode syllogistique a tenu pendant quatre siècles l'esprit humain emprisonné dans les catégories de l'École.

Toutefois il faut reconnaître avec M. Cousin une synthèse primitive sur laquelle la raison s'appuie légitimement. Elle se compose de toutes ces croyances nécessaires que l'évidence intuitive nous fait admettre irrésistiblement et qui constituent proprement les axiômes. « A la vérité, dit-il, elle ne nous donne pas ces axiômes sous leur forme actuelle, mais sous leur forme réelle, comme lois attachées à l'exercice de l'entendement, et impliquées dans nos jugements. Ils sont si primitifs que sans eux aucune connaissance ne peut être acquise. Dans l'ordre chronologique, nous ne commençons pas par connaître les axiômes; mais logiquement, sans les axiômes, toute vérité est inadmissible; sans l'action inaperçue, mais réelle des lois de la pensée, nulle pensée, nul jugement n'est ni légitime, ni possible. » Or, envisagé sous ce rapport, nous reconnaîtrons avec M. Cousin que le procédé syllogistique, inhérent à l'esprit humain lui-même, et commun à l'ignorant et au savant, est un principe original et fécond de connaissances et de vérités, puisque c'est lui qui donne toutes les conséquences; mais réduit à lui-même, et isolé de l'observation et de l'induction, il serait incapable de faire sortir la pensée d'une certaine sphère d'idées et de croyances primitives, qui ne sauraient en aucune manière constituer la science telle qu'on la conçoit de nos jours.

5° Il se fit donc, et il devait se faire tôt ou tard une réaction puissante contre l'infécondité de la méthode *syllogistique,* et à mesure que le besoin de la science se faisait sentir, de nouveaux procédés rationnels pour y conduire devaient être tentés. La méthode d'*observation* se présentait naturellement pour remplir le but que n'avait pu atteindre la première. Quelle que soit en effet la chose qu'il s'agit de connaître, l'observation seule peut en donner la notion; et ce principe s'applique à l'étude du *moi* et de la pensée individuelle, comme à l'étude des peuples et de la pensée sociale, comme à l'étude de la matière et de ses phénomènes. Observer les faits, pour connaître les lois qui les régissent, voilà ce que nous dit la raison; voilà ce que la nature elle-même nous indique. En recommandant la méthode *d'observation et d'analyse*, on eut tort toutefois de mépriser la méthode déductive. L'analyse

et l'induction sont à la vérité la seule voie qui conduise aux grandes découvertes scientifiques. Sans elles, il est bien vrai que la physique, la chimie et toutes les sciences naturelles seraient encore dans l'enfance. Mais l'induction elle-même serait stérile, si la logique ne venait aussitôt s'emparer de ses résultats, pour déduire des principes et des lois qu'elle a trouvés les conséquences qui en découlent, et les féconder par l'application qu'elle en fait. En un mot, si l'analyse sert à découvrir la vérité, la synthèse sert à la démontrer. La réunion de ces deux méthodes en harmonie avec la constitution même de l'esprit humain est donc le seul procédé vraiment logique qui puisse nous donner la notion complète des choses. « La croyance que rien n'existe sans but, dit M. l'abbé Gerbet, est aussi inhérente à l'esprit humain que la croyance à l'existence des *causes*. Ou si *l'induction* nous donne la *cause* des phénomènes, c'est la *déduction* qui nous en fait connaître le *but*. La première conduit à la science ; mais la seconde donne naissance aux arts d'application ; elle fait produire à la science les résultats que l'homme lui demande. »

Ce dont il faut s'étonner, c'est que l'esprit humain ait été si long-temps à comprendre le lien étroit qui unit ces deux méthodes, et à sentir la nécessité de les faire concourir, lorsqu'elles sont dans un rapport si parfait avec la constitution même de notre intelligence, qui nous fait sans cesse remonter des faits aux principes, et redescendre des principes aux conséquences. Toute science, en effet, exige d'abord deux choses : la connaissance des faits qui en sont l'objet, puis celle des circonstances générales dans lesquelles ils se produisent. Mais pour connaître les faits, pour pouvoir les décrire, il faut les avoir observés ; et comme notre faiblesse ne peut embrasser plusieurs objets à la fois, si nous voulons acquérir des idées distinctes, nous sommes obligés d'analyser et d'abstraire, et cette nécessité de procéder par voie de décomposition et d'abstraction résulte de notre organisation même, ainsi que de la nature des choses auxquelles l'attention s'applique. De notre organisation même : chacun de nos sens est un instrument d'analyse, car la fonction de chacun d'eux est de séparer de l'objet le fait particulier, la qualité propre que la nature l'a

destiné à saisir. De la nature des choses auxquelles l'attention s'applique : car nul objet n'est seul et entièrement isolé ; il est toujours contigu à d'autres, du milieu desquels il faut que l'abstraction le démêle et le distingue ; et d'ailleurs, dans l'ordre matériel, nul objet n'est simple et un ; tous sont des composés plus ou moins complexes, au sein desquels il faut que l'analyse porte son flambeau, afin que l'attention en saisisse successivement les divers éléments. Quand le fait est connu, il s'agit de savoir quelles sont les lois qui le régissent. Or, cette connaissance ne s'obtient pas *à priori*. Elle s'acquiert lentement, par des expériences répétées, par une observation patiente et réitérée des circonstances qui accompagnent le fait, ou de ses rapports avec d'autres faits dont les lois sont déjà connues. De là *l'analogie* et *l'induction*, qui nous donnent la double croyance à la généralité et à la stabilité des lois de la nature. Ce sont là sans doute deux procédés imparfaits ; mais ils sont par cela même en harmonie avec des intelligences bornées, qui, n'ayant point et ne pouvant avoir de prime abord la vue complète et entière de la vérité, ne peuvent y arriver qu'après de laborieux tâtonnements. Mais à quoi servirait à l'esprit humain la jouissance intellectuelle des lois qui président aux phénomènes, si ces lois ne s'étendaient pas au-delà des faits observés, si la déduction ne venait pas sans cesse individualiser les conquêtes de l'expérience, par l'application légitime des principes induits ?

D'où il faut conclure que ces deux méthodes sont inséparables, et que leur réunion constitue la vraie méthode philosophique. La question n'est donc pas de savoir à laquelle nous devons donner la préférence, mais par laquelle nous devons commencer scientifiquement. Or il n'est pas douteux que l'antériorité n'appartienne à la méthode d'observation. Et toutefois n'oublions pas que toute induction suppose le rapport de l'effet à la cause. « Toute la philosophie de Bacon, disent les auteurs du *Précis de l'Histoire de la philosophie*, a pour base le principe de causalité. Mais s'il n'existait dans la raison humaine que les éléments fournis par l'expérience, la raison pourrait-elle affirmer en principe général que tout phénomène a une cause ? Et si elle ne pouvait l'affirmer d'une manière absolue,

la recherche des causes (ou des lois) ne se réduirait-elle pas, dans chaque cas particulier, à créer de pures hypothèses? » Or, cet axiôme, *Tout phénomène a une cause*, est une synthèse primitive, une de ces vérités nécessaires, absolues, indépendantes de l'expérience, sur lesquelles toute science doit s'appuyer et qu'elle doit présupposer.

Enfin il est des vérités que l'observation et l'analyse ne peuvent jamais atteindre : ce sont celles qui sont en dehors de toute expérience humaine : ce sont les vérités révélées. Ici la synthèse est toute faite; et il ne reste à l'homme que d'appliquer sa raison à ces notions surhumaines, pour en déduire logiquement des conséquences conformes.

6° Mais il est rare que l'esprit humain ne tombe pas d'un excès dans un autre. Il avait répudié la méthode syllogistique comme incapable de conduire à la science. Il ne tarda pas à faire abus de la méthode d'observation, en faisant de l'analyse physique un procédé universel applicable indistinctement à tous les objets de la connaissance humaine. Comme l'observation scientifique s'était d'abord portée sur le monde sensible, l'habitude de n'observer que des faits sensibles, et de ne se fier qu'à l'observation externe, amena certains philosophes à n'admettre que celle-là comme certaine, et à ne reconnaître d'autre science que celle de la matière. De là une méthode particulière qu'on peut appeler *sensualiste* ou *naturaliste*, méthode qui de l'école de Bacon s'est transmise aux philosophes matérialistes du siècle dernier, et qui est encore celle de beaucoup de physiologistes modernes. « La métaphysique de Bacon, dit M. de Maistre, ne cherche rien hors de la nature, mais seulement ce qu'il y a de plus exquis dans la nature, c'est-à-dire les *formes* et les *fins*. » Ainsi l'histoire naturelle rassemble les faits, la physique cherche les causes efficientes, et la métaphysique s'occupe des essences et des fins. La métaphysique est donc le complément et le dernier résultat des sciences physiques. L'interprète moderne de Bacon s'exprime sur ce point avec une clarté qui met ces principes dans le plus grand jour : « La recherche, dit-il, des *formes* ou *natures* (physiques) est l'objet de la *métaphysique*. D'où il suit que la métaphysique est postérieure à la physique, et même n'existe pas sans elle :

et c'est en effet ce qui est avoué en mille endroits des ouvrages de Bacon et du précis de sa philosophie. » Ainsi, d'après ce système, la métaphysique, qui a toujours été définie la science des esprits et des choses purement immatérielles, n'aurait plus à combiner d'autres idées que celles qui lui seraient fournies par les sens; et toute philosophie, toute science serait renfermée dans la physique, et résulterait de l'observation sensible. Il est évident qu'une pareille méthode conduit à la négation de toute religion et de toute morale. Nous n'insisterons pas ici sur les vices de ce système, qui se signalent assez d'eux-mêmes. Nous renvoyons d'ailleurs à l'ouvrage de M. de Maistre (*Examen de la philosophie de Bacon*), pour la démonstration complète de son absurdité. « Comme théorie générale de l'esprit humain, le principe fondamental de Bacon, qui fait dériver toutes nos connaissances de la sensation, y met un obstacle éternel, invincible; car la sensation ne nous apprend rien, absolument rien sur l'immuable, sur l'absolu, sur l'infini. » (M. l'abbé Combalot, *Éléments de philosophie catholique.*)

7° La nécessité d'opposer une digue aux abus des méthodes purement rationnelles dans le domaine des sciences morales, inspira plus tard à un homme doué à un degré éminent du génie philosophique, M. l'abbé de Lamennais, sa méthode *d'autorité ou de sens commun;* elle consiste à n'admettre d'autre moyen de connaître avec certitude, d'autre criterium de vérité, que le témoignage universel. Ainsi, de même que les *rationalistes* prétendent qu'il faut suspendre son jugement jusqu'à ce que la raison individuelle ait acquis l'idée claire et distincte de l'objet, de même les partisans de la doctrine du *sens commun* soutiennent qu'il n'y a de vérité hors de doute que celle qui est sanctionnée par la raison générale, et qu'il faut suspendre son affirmation jusqu'à ce qu'elle ait prononcé. On voit que cette méthode est tout l'opposé de celle de Descartes; mais elles ont cela de commun que toutes deux ont pour point de départ le scepticisme. Seulement les Cartésiens, après s'être dépouillés de toutes leurs croyances antérieures, avaient recours à la raison individuelle pour reconstruire l'édifice de la connaissance humaine; tandis que M. de Lamennais, après avoir récusé, comme incapable de donner la cer-

titude, le témoignage de la raison individuelle, a recours à la raison générale, pour rentrer dans l'ordre de foi. C'est toujours le *doute méthodique*, mais pris dans un sens inverse de la méthode de Descartes.

Nous croyons que ces deux méthodes sont également vicieuses et impraticables. L'esprit humain ne commence pas par le *doute*, mais par la *foi*. L'homme incontestablement commence par *croire*, parce qu'il commence par *connaître*. La *connaissance* est le début naturel, nécessaire de toute intelligence ; c'est par elle qu'elle entre en exercice. Or il serait étrange que le début de l'intelligence fût *l'erreur*, au milieu des existences et des réalités qui se posent de toutes parts devant elle ; une pareille supposition est démentie par la nature, et si elle pouvait être admise en principe, il faudrait en conclure que l'homme n'est pas fait pour la vérité. Car s'il est fait pour la vérité, comment concevoir la nécessité du doute pour l'y conduire ? comment comprendre qu'il doive commencer par une négation, pour arriver à l'affirmation ?

La méthode de M. de Lamennais en particulier nous paraît fausse et insuffisante : fausse, en ce que, appliquée sans distinction à tous les objets de la connaissance, elle infirme indirectement l'autorité des sens, de la raison, du sens intime, de la conscience morale, dont chaque homme devrait rejeter les divers témoignages, comme incapables de lui donner la vérité ; en ce qu'une opinion, un système scientifique ne serait vrai qu'autant qu'il serait admis universellement, ou serait vrai par cela seul que l'opinion générale y aurait adhéré : insuffisante, en ce qu'elle est bien propre à résoudre les doutes de notre raison et de notre conscience sur les principes généraux qui sont la base de la morale ; en ce que le consentement unanime du genre humain est bien effectivement l'autorité suprême, qui, indépendamment de la religion positive et révélée, a droit de prononcer en dernier ressort sur la distinction du bien et du mal, sur l'existence de Dieu, sur l'immortalité de l'âme, sur les récompenses et les peines de la vie future, lorsqu'à l'égard de ces grandes questions de la loi naturelle, il y a conflit entre les raisons particulières ; tandis qu'elle est tout-à-fait inapplicable aux sciences purement humaines, dont le caractère

est d'être essentiellement et indéfiniment progressives, et de modifier sans cesse les croyances générales par les découvertes de l'observation et de l'expérience individuelles. Ici, ce n'est plus la raison universelle qui impose, comme dans la morale, l'autorité de ses arrêts à la raison privée. C'est le génie, au contraire, qui impose ses décisions à la foule, qui bouleverse toutes les théories anciennes, qui crée ou qui renouvelle la science, et qui force la raison publique et vulgaire à subir la loi de ses découvertes. Si, en fait de science, on n'admettait comme vrai que ce qui est l'objet de la croyance générale, il n'y aurait plus moyen d'exercer légitimement l'activité de la raison humaine, et de rectifier aucune erreur d'observation ou d'induction. Les lois qui régissent la conscience ont été promulguées sur le berceau même du genre humain. Deux moyens ont été donnés à l'homme, pour en perpétuer la connaissance : l'un intime, c'est le sentiment du bien et du mal que l'homme porte en lui-même; c'est cette lumière intérieure qui l'avertit du caractère moral de ses actes : l'autre extérieur et social, c'est la tradition, destinée à corriger les erreurs de la raison individuelle égarée par les passions et les préjugés, et à conserver intact au sein du genre humain le précieux dépôt de ce code universel qui doit le gouverner. Ce code est lui-même éternel comme Dieu, immuable comme la nature humaine qui ne change pas, comme les conditions d'existence imposées à l'homme, comme ses rapports avec le Créateur et avec ses semblables. La raison générale constate ici ce qui est connu dès l'origine, et non ce qui est à connaître; elle certifie ce qui est nécessaire, commun, invariable. Ici l'application de son témoignage est légitime. Mais la science, au contraire, se compose de vérités contingentes, conditionnelles, relatives. Elle varie, elle se métamorphose de siècle en siècle, d'heure en heure. Pour connaître le monde et ses lois, il faut l'étudier, l'observer sous ses divers points de vue; il faut comparer les faits, saisir leurs rapports, leur ordre de succession, leur enchaînement; et des faits, il faut ensuite s'élever à la connaissance des causes et des principes. Or, souvent le génie scientifique consiste précisément à se jeter en dehors de toutes les routes battues, à changer toutes les méthodes anciennes,

comme on l'a vu vers la fin du moyen âge, et quelquefois même à deviner d'avance ce que l'expérience ne vient confirmer que plus tard. Certes, l'homme qui, dans ce cas, se soumettrait aveuglément aux opinions reçues, se rendrait incapable de faire faire aucun progrès à la science. L'autorité de la raison générale ne servirait qu'à perpétuer l'erreur, en comprimant les efforts de l'activité humaine pour en sortir, et le monde resterait immobile, comme ces populations de l'Inde qui depuis trois mille ans végètent au sein d'une civilisation éternellement stationnaire. La méthode d'autorité, transportée hors du domaine des vérités morales, aurait donc, comme moyen scientifique, le même inconvénient que la méthode théologique; si on la transportait hors du domaine des vérités révélées, elle arrêterait le développement de l'esprit humain.

DIVISION DE LA PHILOSOPHIE; ORDRE DE DISTRIBUTION DE SES DIFFÉRENTES PARTIES; PLAN ET DESSEIN DE CET OUVRAGE.

« Le but des divisions, dit M. Buchez, dans une exposition quelconque, émane toujours directement de celui de l'exposition elle-même. Ce dernier est la synthèse, dont les divisions sont l'analyse. Ainsi, lorsque le but de l'enseignement ou de la science est nettement défini, c'est de cette définition primordiale que l'on doit déduire toutes les divisions ou définitions secondaires qui sont admissibles dans le sujet : en d'autres termes, c'est la conception de l'ensemble seul qui permet de reconnaître le nombre, la position et le rapport des parties dont il est composé. » Rien de plus vrai que cette observation, et voilà ce qui explique la diversité des divisions usitées en philosophie. Ainsi, il est tout simple que ceux qui définissent la philosophie : *Cognitio ex primis principiis evidenter deducta*, placent la *logique* en tête du cours de métaphysique et de morale. Comme l'argumentation syllogistique est pour eux le seul moyen de parvenir à la vérité, il faut bien qu'ils posent d'abord les règles de la déduction, puisque sans la connaissance de ces règles ils sont supposés ne pouvoir rien affirmer

ni sur Dieu, ni sur l'âme humaine, ni sur les devoirs de l'homme. Une théorie du raisonnement doit donc ouvrir la voie à la solution de toutes les questions ontologiques et morales, dans un système qui semble ne reconnaître d'autre évidence que l'évidence du rapport qui lie la conséquence au principe.

Je comprends également que pour ceux qui définissent la philosophie : *La réflexion entièrement émancipée, définitivement sortie des liens de l'autorité, et ne s'appuyant que sur elle-même dans la recherche de la vérité*, la philosophie soit tout entière dans la *psychologie*, que toute science soit comprise dans la science du *moi*, que toute certitude soit renfermée dans l'affirmation individuelle, et que Dieu, le genre humain et l'univers entier, n'aient d'autres titres à l'existence que le témoignage de la conscience privée. Du moment qu'on pose en principe que le *moi* doit voir tout en lui, et qu'il a le droit de nier tout ce qu'il ne voit pas en lui, on touche de bien près au système de la *subjectivité absolue*, dans lequel tout ce qui peut être conçu, tout ce qui est créé, n'est qu'une dérivation du *moi*. En effet, si toute vérité est le produit de la *réflexion*, pourquoi ne pas dire avec Ficht, que le *moi* est l'être absolu, indépendant, que Dieu n'existe pour *moi* que parce que j'y pense; qu'il est la création sublime de l'homme; que hors de *moi* il n'est pas, qu'en *moi* il est, en un mot, que Dieu et le monde, c'est *moi ?* car, il n'y a qu'un pas de la philosophie du *moi* au panthéisme individuel.

Enfin, je m'explique également bien pourquoi M. Buchez commence aussi son cours de philosophie par un traité de logique. Pour lui, la philosophie n'est qu'une *Méthode générale dont le but est de guider les diverses parties de l'activité intellectuelle vers une conclusion commune.* Il est donc nécessaire, dans son système, que cette méthode soit d'abord indiquée, puisque c'est par elle seule que l'activité intellectuelle peut être dirigée vers cette conclusion commune, à laquelle doivent aboutir toutes les questions de la science.

Pour nous qui définissons la philosophie : *L'application de la réflexion et de la raison à la solution du problème de la nature, de l'origine et de la fin de l'homme, et à la recher-*

che des principes qui doivent régler nos rapports avec Dieu, avec le monde et avec nous-mêmes, nous devons, pour remplir l'objet que nous nous proposons, adopter une division différente. Ainsi, comme c'est la *nature* de l'homme que nous étudions d'abord sur nous-mêmes par le moyen de la *réflexion*, nous commencerons par la *psychologie*, qui nous donnera la connaissance des facultés de l'esprit humain, des formes et des combinaisons de la pensée, ainsi que des lois de l'intelligence; et cette connaissance indispensable deviendra la base de la *logique*, dont on ne pourrait, selon nous, asseoir convenablement les principes, si l'on ne s'était pas d'abord rendu compte des phénomènes spirituels, et des éléments de la pensée et du langage. Cette nécessité avait été sentie par ceux-là même qui suivaient un ordre inverse de celui que nous adoptons; car toutes les anciennes Logiques, celle de Lyon et celle de Port-Royal, commençaient par des dissertations sur la *perception*, sur *l'idée*, sur le *jugement*, sur la *réflexion*, sur le *sens intime*, qui sont certainement du domaine de la *psychologie*. Il nous semble en effet que vouloir poser les règles du raisonnement, avant de savoir ce que c'est que la raison, quelles en sont les formes diverses, comment elle se produit en nous, comment elle procède lorsque, s'emparant des éléments qui lui sont fournis par nos perceptions, elle les rapproche, les combine, les généralise, et les élève à la hauteur d'un principe, c'est vouloir poser, par exemple, les règles de la rhétorique avant d'avoir étudié les principes de la grammaire; car la psychologie est à la logique ce que la grammaire est à l'art de bien dire. De même que l'éloquence emprunte à celle-ci la connaissance des mots et de leurs rapports, c'est-à-dire la connaissance des éléments et des lois du langage, de même la logique ne peut se passer de la connaissance des idées et de leurs rapports, c'est-à-dire des éléments et des lois de la pensée, et a par conséquent son fondement et sa raison dans la psychologie, qui n'est en définitive que l'étude de l'esprit humain.

Rappelons-nous d'ailleurs que toute science suppose un sujet connaissant. C'est de l'esprit de l'homme que part en effet toute recherche scientifique, et c'est à lui que toute science

vient aboutir. L'esprit de l'homme étant ainsi, sous ce rapport, comme le centre où viennent se réfléchir de toutes parts les rayons qui éclairent les réalités diverses, n'est-il pas rationnel de commencer par lui nos investigations, et de le choisir comme étant lui-même la première existence à constater, soit dans les phénomènes qui s'y rattachent, soit dans sa nature ? Sous ce rapport, le premier objet de la philosophie est donc encore logiquement l'étude de l'homme individuel, où la psychologie.

Sans contredit, ce qui est le plus voisin de nous, ce qui est le plus à notre portée, c'est nous-mêmes. Notre existence personnelle, celle de notre pensée, et la conscience que nous en avons, voilà d'abord un retranchement inexpugnable contre le doute. C'est donc là, indépendamment de l'intérêt si grave qui s'attache à la connaissance de nous-mêmes, un point de départ naturellement indiqué par la proximité de chacun de nous avec soi.

Avant donc de porter son observation sur les réalités extérieures, il est évident que le *moi* doit examiner avant tout sous quelle forme elles viennent se refléter et se peindre en lui ; il faut en un mot qu'il les connaisse par sa propre pensée. C'est donc sa propre pensée qu'il doit d'abord étudier par la réflexion ; et tel est le but de la psychologie. Qui ne comprend en effet que la première condition pour connaître, c'est d'avoir la perception de ses propres idées, de les saisir par le regard de l'âme, de les distinguer par l'analyse et par la comparaison, d'avoir conscience de leurs rapports, de l'ordre de succession et de génération qu'elles gardent entr'elles ; d'être en état d'assigner à chacune son origine et son caractère, de pouvoir les reconnaître lorsqu'elles se présentent de nouveau, de se rendre compte de l'espèce de croyance que chacune détermine dans l'esprit, et du degré d'évidence et de clarté qui s'attache à chacune d'elles ? Enfin le *moi* se donnant à lui-même le spectacle de tous les phénomènes qui se produisent en lui, sentiments et perceptions, modifications et opérations, se regardant pour ainsi dire penser, sentir, connaître, agir, et se mettant ainsi en état d'affirmer avec connaissance de cause ses fonctions intellectuelles, sous quelque

forme qu'elles se présentent, tel sera, encore une fois, et tel doit être, selon nous, le premier objet des études philosophiques.

Ce que nous nous attacherons d'abord à connaître, ce sera donc la pensée individuelle saisie sur le théâtre même où elle se manifeste; et comme nos sensations, nos représentations, nos intuitions, nos désirs, nos volitions, nos déterminations et toutes les idées que ces phénomènes renferment ou supposent, impliquent l'existence de certaines réalités visibles ou invisibles avec lesquelles le *moi* est en rapport; comme tous ces faits ne se produisent en nous qu'à l'occasion de quelque chose d'extérieur sur laquelle l'âme réagit à son tour par la connaissance qu'elle en prend, il est incontestable que la psychologie est une préparation nécessaire à la science de toute vérité. Nous ne connaissons rien que par le moyen de l'âme, dit M. Ancillon; il faut donc savoir avant toutes choses comment l'âme connaît, et ce qu'elle peut connaître; non pas que l'âme soit la mesure de tout, non pas qu'il faille la considérer comme l'échelle à laquelle tout doit se rapporter, mais parce qu'en définitive nous ne pouvons juger de toutes choses que dans les limites de nos facultés et de notre nature, et qu'il faut connaître ces limites, pour apprécier le degré de connaissance dont nous sommes capables.

Mais la psychologie est une science d'observation. Nous procéderons donc ici par voie d'analyse. Car il s'agit d'abstraire tous les phénomènes de la pensée, et de les examiner à part. Nous ferons ainsi l'histoire de l'âme, dont tous les faits seront décrits avec les caractères qui leur sont propres, avec toutes les circonstances qui les accompagnent. Puis, après avoir connu par l'observation ces divers phénomènes, et constaté les conditions dans lesquelles nous les voyons se produire constamment, il nous sera facile de nous élever par l'induction à la connaissance des lois qui les régissent, et pour vérifier si ces lois sont bien réellement stables et générales, nous essaierons notre puissance de reproduction sur nos propres pensées et sur celles d'autrui; et si nous avons le pouvoir de faire naître certains phénomènes intérieurs, toutes les fois que nous nous placerons ou que nous placerons les autres

dans de certaines circonstances, il nous sera évident que l'esprit humain a ses règles, ses lois, ses principes enfin, et que son activité même, c'est-à-dire, ce qu'il y a de plus libre et de plus indépendant en lui, est soumise, comme toutes ses autres facultés, à certaines conditions, hors desquelles elle ne peut s'exercer. Ainsi la sensation suppose une série d'impressions corporelles, la mémoire suppose l'attention, et la liberté même suppose l'exercice de l'intelligence. Nous ne sentons la douleur physique qu'autant que nos organes sont eux-mêmes affectés; nous ne nous souvenons, qu'à la condition d'avoir été attentifs à l'objet de notre souvenir, et nous ne sommes libres qu'autant que nous avons la conception de l'acte à produire.

Les principes et les lois de l'esprit humain une fois déterminés, nous connaîtrons par cela même les procédés qu'il doit suivre pour parvenir à la vérité et pour éviter l'erreur. La psychologie, en analysant nos diverses perceptions, nous a fait connaître comment l'évidence se manifeste à nous, à quel titre nos jugements obtiennent l'adhésion pleine et entière de l'esprit. Donc, toutes les fois que ces conditions ne seront pas remplies, nous ne pourrons nous croire légitimement en possession de la vérité (ce qui ne veut pas dire que nous aurons droit de la nier; car la vérité peut exister et ne pas être aperçue par nous). Donc, quand nous ne jouirons pas de cette quiétude parfaite qui résulte d'une conviction profonde, quand nos croyances n'auront pas ce caractère d'irrésistibilité qui les rend invincibles, et qui met l'homme dans l'impossibilité de se soustraire à l'évidence, nous devrons nous défier de nous-mêmes, et soumettre nos opinions à l'épreuve d'un examen fondé sur une connaissance plus exacte et plus entière des choses.

Mais, parmi nos moyens de connaître, il en est d'extérieurs, c'est le langage, qui est une véritable psychologie; c'est la tradition, c'est le témoignage des autres hommes; et comme la vérité n'est pas le domaine de l'individu, mais la propriété commune du genre humain, il est évident que le *moi* ne doit pas se borner à la chercher en lui, mais partout où elle est, dans la société, dans la raison générale, dans la révélation. L'histoire de la pensée *individuelle* ne nous donnerait que

des vérités relatives; l'histoire de la pensée *humaine* nous donnera les vérités universelles. L'anthropologie est donc le corollaire indispensable de la psychologie. Il faut que le *moi* se mette en harmonie avec le genre humain. Il faut que ce qu'il trouve en lui à l'état d'individualité se retrouve avec le caractère d'universalité dans tous les hommes, ses semblables, et c'est par l'histoire de l'humanité, par ce qu'on appelle aujourd'hui la philosophie de l'histoire, qu'il constatera l'accord qui doit exister entre sa raison particulière et la raison générale; de sorte que c'est le témoignage unanime des peuples et des siècles qui viendra en définitive consacrer comme absolus, comme immuables, les principes que la conscience lui avait déjà fait remarquer en lui comme nécessaires, et que l'induction lui avait déjà fait reconnaître comme lois de l'esprit humain.

Alors, par le concours de tous ces moyens de vérification, la connaissance est complète, et la vérité, doublement sanctionnée par l'analyse psychologique et par le témoignage universel, repose désormais sur la base indestructible d'une synthèse immense, qui embrasse toutes les générations et tous les siècles, et qui, remontant la chaîne des temps, s'appuie d'une part sur la conscience de tous et de chacun, et de l'autre sur la double révélation mosaïque et évangelique. Alors l'homme possède tous les éléments d'une logique sûre, certaine, infaillible; alors, dis-je, environné du concours de toutes les certitudes auxquelles il lui soit donné de prétendre, fort du triple témoignage de sa conscience, de la société et de Dieu, il peut, sans témérité, aspirer à la solution définitive du triple problème que toute philosophie se propose de résoudre, celui de la nature, de l'origine et de la fin de l'homme.

On voit qu'ici nous nous séparons entièrement de ceux qui veulent que la philosophie se renferme dans l'étude du *moi*, que le *moi* trouve tout en lui, Dieu lui-même, et la raison de toutes les existences et de tous les devoirs; quelques réflexions suffiront pour prouver combien cette prétention est absurde. L'homme ne peut trouver en lui que lui-même, c'est-à-dire son individualité propre, dont les diverses formes de sa pensée, sentiments, idées, opérations, sont la manifestation

la plus pure. Si donc il ne voulait pas sortir de lui-même, que pourrait-il affirmer? Rien autre chose que sa propre pensée. Mais sa pensée est-elle tout ce qui est, et embrasse-t-elle même dans son objet tout ce qui est, le fini et l'infini, le *moi* et le *non-moi?* Je conçois qu'il pourrait à la rigueur connaître sa *nature;* car *sa nature*, c'est lui-même, ce sont ses facultés, soit physiques, soit morales. Mais la *cause* et la *fin* de son être sont hors de lui; comment les trouvera-t-il en lui? Qu'est-ce que la pensée de l'ignorant, circonscrite comme elle l'est dans la sphère d'un petit nombre de notions qui ne dépassent pas la limite où s'arrêtent ces perceptions individuelles? Si Dieu n'est pas clairement dans sa pensée, le niera-t-il, et quelle serait la valeur logique de cette négation? N'y aura-t-il d'autres êtres que ceux qu'il connaîtra, d'autres rapports que ceux qu'il concevra, d'autres sentiments que ceux qu'il éprouvera, d'autres vérités que celles qu'il comprendra, d'autre monde enfin que celui qui sera à la portée de ses sens ou de son intelligence? Mais alors certaines existences et certaines vérités seraient et ne seraient pas en même temps. Elles seraient pour les intelligences développées par la réflexion et par la science; elles ne seraient pas pour les intelligences incultes et obscurcies par l'ignorance. Il y aurait donc deux sortes de raison, et par conséquent deux sortes de logique: la raison de celui que son instruction ferait participer à toutes les lumières de la science, et la raison de celui dont l'horizon intellectuel ne s'étendrait pas au-delà de ses besoins matériels; la logique de celui pour qui son propre esprit serait une énigme indéchiffrable, et la logique de celui qui aurait passé sa vie à étudier tous les mystères de la pensée.

Mais supposons que tous les hommes fussent capables ou eussent le loisir de s'étudier eux-mêmes; seraient-ils en état de faire le discernement exact de ce qui, dans leur entendement, appartient proprement au *moi*, et de ce qui est en lui le résultat de l'enseignement et des communications sociales? Notre pensée est-elle à nous entièrement? N'est-elle pas en grande partie l'œuvre de la société? Est-il possible de faire exactement la part des conceptions qui nous sont tout-à-fait personnelles, et des conceptions qui nous ont été suggérées?

Combien d'idées nous ont été fournies par l'enseignement, que nous n'aurions jamais eues! Il faut donc prendre l'homme tel qu'il est, tel que l'a fait la société au milieu de laquelle il se développe. Il faut le prendre avec ses croyances acquises ou communiquées, avec cette nature mixte, résultat des réactions mutuelles qui s'exercent continuellement d'un esprit à un autre, et ne pas croire que ce soit toujours le *moi* qui parle ou qui se montre, quand la plupart du temps il n'est que l'organe de tel système étranger auquel il doit la direction particulière de ses idées, ou que l'interprète de telle opinion générale avec laquelle son entendement s'est identifié, sans qu'il s'en doutât. Ces réflexions suffiront pour prouver combien sont vaines les prétentions du *moi* à l'absolue et souveraine indépendance; puisque, loin d'être la mesure de outes choses et de toutes vérités, c'est lui au contraire qui reçoit de toutes mains ses idées, ses croyances, et qui est sans cesse modifié dans sa pensée par toutes les causes extérieures, et par tous les milieux dans lesquels elle se produit.

Mais comme on ne peut nier cependant que chaque esprit n'ait sa vie intellectuelle, ses facultés propres, ses rapports particuliers avec le monde, sa manière de concevoir les choses, nous devons étudier d'abord la pensée humaine en nous-mêmes, non par pour ériger le *moi* en juge suprême de toute vérité, non pas pour proclamer la raison individuelle souveraine et infaillible, mais pour la comparer avec la raison universelle, pour en faire voir le rapport, et sur l'harmonie de la conscience privée et de la conscience du genre humain fonder les lois éternelles de l'intelligence et de la logique. En un mot, la psychologie du *moi*, ou l'examen des formes de la pensée prise à sa source, nous aide à comprendre le langage considéré comme *expression du sens commun;* et le langage à son tour aide le *moi* à faire *sa psychologie*, et la confirme par le témoignage de la raison publique.

Et pourquoi avons-nous besoin de ces deux termes de comparaison? C'est que la logique n'est pas faite seulement pour le genre humain, mais aussi pour les individus. La psychologie du *moi* ne prouverait pas plus pour l'humanité, que la psychologie de l'humanité ne prouverait pour le *moi*, si celui-ci

n'avait pas en lui ce quelque chose de commun, qui fait de la nature et de la raison humaines une seule et même nature, une seule et même raison.

La logique s'appuie donc sur le témoignage du *moi* et sur le témoignage de l'humanité; et c'est avec elle que nous aborderons les questions de la *théodicée* et de la *morale*.

Et ici, de même que nous avons donné pour base et pour principe à la législation logique de l'intelligence et de la raison, la connaissance approfondie de la constitution de l'esprit humain, nous donnerons pour base et pour fondement à la législation morale de l'homme et de sa volonté, aux principes qui doivent régler l'exercice de sa liberté, la connaissance de Dieu, de ses attributs et de la fin pour laquelle il nous a fait naître. Ainsi, la *morale* aura son antécédent et sa raison dans la *théodicée*, comme la *logique* a la sienne dans la science de l'âme, de ses facultés et de ses lois, c'est-à-dire, dans la *psychologie*.

En effet, la cause des devoirs de l'homme n'est pas en lui, mais hors de lui, dans une volonté supérieure, qui, en le créant, a fixé souverainement les conditions de son existence. La logique appuyée uniquement sur la psychologie n'aurait donc pas tous les éléments nécessaires pour déterminer les obligations morales de l'homme, puisque tous les rapports de l'homme ne seraient pas connus, puisqu'il ignorerait ceux qui le rattachent à son auteur. Or, qui oserait nier que ces derniers ne soient véritablement la règle et la mesure de tous ceux qui lient l'homme aux divers êtres qui l'entourent? Supposons que Dieu n'existât pas, la raison de mes devoirs ne pourrait exister qu'en *moi* ou dans la *société*. Si on dit qu'elle n'existe qu'en *moi*, on fait du *moi* le souverain du monde, on lui subordonne le genre humain tout entier, on place le principe de la morale dans l'égoïsme absolu ; et c'est la loi de jouissance qui devient la règle de nos actions. Si on dit qu'elle n'existe que dans la *société*, on sacrifie toutes les individualités à l'intérêt de la nation, de la corporation, du parti, de la secte ; il n'y a plus de droits individuels, parce qu'il n'y a plus de loi suprême au-dessus du caprice des pouvoirs, des gouvernements, des multitudes ; il n'y a plus de justice, il n'y a plus

que la nécessité, et le droit de la force qui s'appuie sur elle. Donc, il est nécessaire de placer la raison du devoir au-dessus des passions et des intérêts mobiles des hommes, c'est-à-dire, dans une volonté immuable et souverainement équitable à laquelle l'individu puisse en appeler des injustices de la société, et la société elle-même de l'égoïsmedes individus. Donc, avant de parler de morale, il faut d'abord s'assurer si Dieu existe, et quel il est.

Sans doute ma conscience me fait bien distinguer le bien et le mal; sans doute quand j'ai commis certaines actions auxquelles j'attribue un caractère d'immoralité, j'éprouve bien un sentiment de remords. Mais si à la notion du juste et de l'injuste ne se joignait pas celle de Dieu, comme suprême législateur, comme arbitre souverain de ce qui est commandé ou défendu, il serait impossible à l'homme de décider si le *remords* qui le *détourne* du *mal*, est plutôt l'expression de sa nature que l'*attrait de la passion* qui l'*y pousse*, et tout au plus pourrait-il conclure de là, qu'il y a contradiction en lui; mais cette contradiction même serait pour lui une énigme inexplicable.

Résumons ce qui vient d'être dit : pour constituer la *logique*, instrument de la connaissance certaine, il faut connaître la nature de l'homme, les éléments de sa pensée, la portée de ses facultés, les lois de son intelligence; et tout cela ne s'apprend que par l'étude de l'âme.

Mais la psychologie individuelle renfermée dans les bornes du *moi*, ne rendrait pas compte de tous les faits de l'esprit, parce que tout ne se trouve pas dans chacun. La psychologie de l'homme inepte ou ignorant ne rendrait pas compte de tout ce qui se passe dans l'esprit du savant ou de l'homme de génie.

Le langage ou la psychologie du sens commun doit donc confirmer les résultats de la psychologie du moi. L'un et l'autre s'appuient et s'expliquent mutuellement.

Mais la nature humaine se connaît, non pas seulement par le témoignage du *moi*, non pas seulement par le témoignage de la conscience du genre humain, mais aussi par ce qu'on appelle la révélation ou la *parole* divine. Il faut donc exami-

ner si ce qu'on donne pour révélation est d'accord avec les deux autres *paroles*, sur l'explication de notre propre nature. Donc, même avant de s'assurer si c'est réellement la parole divine, il suffit qu'elle soit donnée pour telle, dans la société chrétienne dont nous sommes membres, pour qu'on doive recueillir un témoignage aussi important; et s'il confirme les deux autres, s'il l'éclaircit même par les vives et éclatantes lumières qu'il jette sur la question des facultés de l'âme et de sa nature, non-seulement c'est une garantie nouvelle de la véracité des deux premiers, mais encore cette unanimité de témoignages est un préjugé très-puissant en faveur de l'authenticité même de la révélation. Car si nous considérons la révélation en elle-même, nous sentons bien que l'homme seul n'aurait pu entrer si profondément dans les mystères de la nature humaine; et d'un autre côté, cependant, tout ce que nous connaissons de nous-mêmes par nous-mêmes, nous force d'adhérer pleinement aux radieux éclaircissements que contient cette parole surhumaine. Alors la logique est complète. Telle est la marche que suit Platon. Le philosophe païen croit ne pouvoir constituer la logique qu'en la faisant reposer sur ce qu'il regarde comme la vérité absolue, c'est-à-dire sur les idées divines. Le philosophe chrétien serait-il moins sage et moins ami de la vérité que Platon?

Une fois pourvu de ses moyens de certitude, l'homme applique la raison et ses règles à la solution des deux autres problèmes, celui de son origine et celui de sa destinée. Il recherche si Dieu existe, quel il est, quels sont ses attributs, quelle est la fin qu'il nous réserve, et il en déduit toutes les conditions d'existence, tous les devoirs de l'homme, toute la morale enfin, dont le principe et la sanction cessent d'être un mystère. Mais les fonctions de la logique ne seraient pas toutes remplies, si elle se bornait à poser les principes de la loi naturelle. Il lui reste une dernière question à résoudre, celle de l'authenticité de la révélation, dont l'incertitude, dans une société chrétienne, serait le signe d'une indifférence stupide et indigne de la philosophie. Car si Dieu a parlé à l'homme, s'il lui a manifesté ses volontés et ses desseins, quelle science plus importante et plus haute que celle de cet enseignement divin?

Ainsi tombe cette barrière infranchissable qu'une raison orgueilleuse avait prétendu placer entre la philosophie et la religion. Toute philosophie vraiment rationnelle doit tendre à s'unir, à se confondre avec la religion, dans l'unité d'une seule et même croyance. L'esprit humain n'aura reçu son développement complet que lorsqu'il aura trouvé la vérité dans l'alliance indissoluble du christianisme et de la philosophie. La philosophie, comme science, doit viser à la stabilité, à la permanence, à l'immutabilité. Son histoire malheureusement la convainc d'une variabilité déplorable. Il est évident que tant que la raison philosophique prendra pour base quelque chose d'aussi mobile que la conscience du premier venu, elle n'atteindra pas le but qu'elle doit se proposer. En prenant pour règle d'appréciation quelque chose qui n'a jamais changé, c'est-à-dire ce qu'il y a de commun entre la raison privée, la raison générale et le christianisme, elle participerait à l'immutabilité de ce rapport, et prendrait dès-lors le rang de science. Car il n'y a pas de science proprement, là où l'on peut sans cesse détruire et renverser ce que le génie des temps passés a édifié, là où il n'y a rien de convenu, rien de fixe, rien d'arrêté irrévocablement. La philosophie explique et fait connaître la nature humaine, mais la nature humaine ne change pas d'un jour à l'autre, d'un siècle à un autre, d'un pays à un autre. Il faut donc que la science qui prétend l'expliquer, pour être vraie, ne change pas plus qu'elle. Par conséquent la philosophie doit puiser à toutes les sources la lumière qui l'éclairera sur la solution définitive du problème. Or, la révélation est un moyen d'expliquer la nature humaine. Pourquoi donc la philosophie, qui doit se servir de tous les moyens de connaître, négligerait-elle celui-là?

UTILITÉ ET IMPORTANCE DES ÉTUDES PHILOSOPHIQUES.

A la rigueur, nous pourrions considérer la question comme résolue par tout ce que nous avons dit précédemment. Nous croyons cependant utile de la traiter directement.

Et d'abord la philosophie, qui n'est que l'exercice régulier de la raison, dans son application logique à la connaissance de Dieu, du monde et de soi-même, est une des nécessités les plus

invincibles de notre nature. Si l'homme embrassait toutes les vérités d'un seul regard, de cette vue simple, unique, permanente, infinie, par laquelle Dieu connait l'universelle intelligibilité, la philosophie serait sans but, et l'intuition seule, l'intuition immédiate, illimitée, souveraine, suffirait pour éclairer de sa lumière soudaine les profondeurs les plus cachées de la vérité. Mais tant que la connaissance humaine sera progressive, bornée, imparfaite; tant qu'elle aura son côté obscur et énigmatique, ce sera pour l'homme un besoin de combiner des idées, de chercher les rapports qui les unissent, d'analyser, de classer, de généraliser, d'aller sans cesse, par l'induction et le raisonnement, du connu à l'inconnu, pour se rendre compte des choses, pour s'expliquer à lui-même le secret de sa double nature, et le mystère de toutes les existences qui l'environnent. Car la philosophie, qui est un moyen de force, révèle en même temps, par les conditions mêmes auxquelles elle soumet l'exercice de la raison, toute la faiblesse de notre intelligence. « L'esprit de chaque homme, a dit un écrivain de nos jours, tend à concevoir, parce qu'il tend au progrès. Et pourquoi tend-il au progrès? Parce qu'il est actif de sa nature, et que l'activité sollicite un progrès, comme la force implique l'expansion. Ainsi nécessité d'un progrès intellectuel, nécessité par conséquent d'un ordre de conception, de science et d'explication. » Si donc l'ignorance est le point de départ de tout esprit humain, la science est le but vers lequel sa nature l'emporte. Toute intelligence aspire plus ou moins à entrer dans cet ordre, parce qu'aucune ne consent à rester purement passive sous l'impulsion de l'instinct, sous l'influence des impressions sensibles, sous l'autorité de la parole d'autrui, parce que nul homme jouissant de sa liberté ne veut croire et agir sans motif, et que croire et agir avec motif, avec discernement, c'est croire et agir avec raison. Or quiconque raisonne se place immédiatement sous l'empire des lois de la pensée, dont la philosophie n'est que le recueil et comme le code scientifique.

Savoir penser par soi-même, tel est donc le premier secret que nous apprend la philosophie. « Au génie des réflexions, dit le P. Guénard, doit se rapporter comme à son principe

cette liberté et cette hardiesse de penser, cette noble indépendance des idées vulgaires, qui forme, selon moi, un des plus beaux traits de l'esprit philosophique. Penser d'après soi-même, caractère plein de force et de grandeur, qualité la plus rare peut-être et la plus précieuse de toutes les qualités de l'esprit. Qu'on réfléchisse, on verra que tous les hommes, à la réserve d'un très-petit nombre, pensent les uns d'après les autres, et que leur raison tout entière est en quelque sorte composée d'une foule de jugements particuliers, qu'ils ramassent autour d'eux. C'est ainsi que les opinions bizarres des peuples, les dogmes souvent absurdes de l'école, l'esprit de corps avec tous ses préjugés, le génie des sectes avec toutes ses extravagances, se perpétuent d'âge en âge, et ne meurent presque jamais avec les hommes; parce que toutes ces idées sortent de l'âme des vieillards et des maîtres, entrent aussitôt dans celle des enfants et des disciples, qui les transmettent de même à leurs crédules successeurs. Oui, je le répète, juger par ses propres yeux, être l'auteur véritable de ses pensées, c'est une qualité singulière, et qui prouve la supériorité de l'intelligence. »

C'est là aussi sans aucun doute la prétention de quiconque a le sentiment de sa dignité. Tout homme veut donc avoir ses idées à lui, ses raisons de croire, ses principes, en un mot. Mais qu'arrive-t-il souvent? Comme on ne veut pas les emprunter à la science qui les donne, sous prétexte qu'elle n'est qu'un amas stérile d'abstractions nébuleuses, on en a de tels quels, qu'on se forge au gré de son imagination, de ses préjugés, de ses intérêts, de ses passions, et qu'on change d'un jour à l'autre, selon que les circonstances dans lesquelles on se trouve changent elles-mêmes nos rapports avec les choses; c'est-à-dire que dans la réalité on n'a point de principes.

Or, manquer de principes, c'est manquer de raison et de logique, c'est être dépourvu de toute règle dans l'association de ses idées, c'est ne connaître ni les caractères de la vérité, ni les conditions de la certitude; c'est être incapable de justifier ses croyances, d'expliquer ses propres actes, et de résoudre aucune des grandes questions qui s'agitent au sein de l'humanité.

Soumettre au contraire sa raison à un ensemble de principes en harmonie avec la nature et la fin de l'homme, se former un système raisonné de croyances et de conduite en morale, en politique, en administration, en littérature, etc., c'est faire de la philosophie. Car la philosophie n'est pas autre chose que l'effort de l'esprit humain pour tirer du fond de la conscience universelle et produire au grand jour les règles invariables, éternelles qui doivent présider aux actions de l'individu, à l'œuvre des législateurs, au gouvernement des sociétés, aux pensées de l'écrivain, aux calculs et aux combinaisons du savant. Elle n'a pas d'autre objet que d'établir sur des bases indestructibles les principes de la raison, les lois de l'esprit humain, les conditions morales et les limites de la liberté.

Si donc il est au monde une science importante, c'est assurément celle qui donne à l'homme les principes dont il a besoin dans toutes les positions sociales qu'il peut occuper ; et rappelons-nous qu'un principe n'est pas une de ces idées fugitives qui s'évanouissent dans la conscience avec l'occasion qui l'a fait naître, une de ces combinaisons arbitraires de la pensée que le caprice forme et détruit à son gré ; telle ou telle opinion de parti, de secte ou de coterie, qui, en dehors de la sphère où s'exerce son influence, perd toute sa valeur : c'est quelque chose d'immuable, de nécessaire, d'inhérent à l'esprit humain, qui, une fois clairement et distinctement saisi par la pensée, y demeure toujours le même, quelqu'effort qu'on puisse faire pour en obscurcir l'évidence, et qui, mûri par la réflexion et par la méditation, devient la source féconde de ces spéculations sublimes par lesquelles l'intelligence finie se rapproche en quelque sorte de l'intelligence infinie. Un principe, en un mot, c'est une vérité absolue, éternelle, indépendante du caprice de l'homme, qui sert de lien à une foule d'autres vérités qui sans elle seraient restées isolées et par conséquent stériles, ou qui même n'auraient pas été aperçues.

« Le talent de saisir les principes généraux et d'enchaîner les idées entr'elles par la force des analogies, *voilà* véritablement, dit encore le P. Guénard, le talent de penser en grand. Ce brillant caractère me frappe d'abord dans tous les ouvrages marqués au coin de la vraie philosophie ; je sens un

génie supérieur qui m'enlève au-dessus de ma sphère et qui, m'arrachant aux petits objets autour desquels ma raison se traînait lentement, me place tout d'un coup dans une région élevée d'où je contemple ces vérités premières auxquelles sont attachées, comme autant de rameaux à leur tige, mille vérités particulières dont les rapports m'étaient inconnus. Il me semble alors que mon esprit se multiplie et devient plus grand qu'il n'était. Les philosophes d'un genre vulgaire sont toujours noyés dans les détails; incapables de remonter aux principes d'où l'on voit sortir les conséquences comme une eau vive et pure de sa source, ils se fatiguent à suivre le cours de mille petits ruisseaux qui se troublent à tout moment, qui les égarent dans leurs détours, et les abandonnent ensuite au milieu d'un désert aride. Ces esprits étroits et rampants voient toujours les choses une à une, et ne les voient jamais comme elles sont, parce qu'ils n'ont pas saisi l'ensemble, qui montre clairement l'usage et l'harmonie des différentes parties; science confuse, amas de poussière qui ne fait qu'aveugler la raison et la charger d'un poids inutile. Jetons hors de notre âme cette foule de petites idées, et voyons, s'il est possible, comme le vrai philosophe, par ces grandes vues qui embrassent les rapports éloignés et décident à la fois une infinité de questions, en montrant l'endroit où mille objets viennent se toucher en secret par un côté, tandis que par un autre ils paraissent s'éloigner à l'infini et ne pouvoir jamais se rapprocher. Il n'appartient qu'à ces génies rapides, qui s'élancent tout d'un coup aux premières causes, de traiter les sciences, les arts et la morale d'une manière également noble et lumineuse. »

Oui, sans doute, il n'appartient qu'au génie de s'élever à la hauteur des Bossuet et des Mallebranche, des Pascal et des Leibnitz. Mais on ne peut nier que ces grands hommes n'aient dû le développement de leur intelligence, ainsi que les hautes pensées et les grandes vues qui les distinguent, aux études philosophiques. Qu'on ne dise donc pas que, parce que les principes dont nous parlons sont inhérents à l'esprit humain, chaque homme doit sans effort et sans travail les trouver en lui-même. Pour que cette lumière de vérité, dont tout homme, nous le reconnaissons, apporte le germe en naissant, nous ap-

paraisse dans toute sa clarté, encore faut-il savoir interroger sa conscience, en sonder les abîmes, avoir appris enfin à lire dans ce livre sublime que tout homme a le pouvoir d'ouvrir, et qui reste fermé pour tant d'intelligences ; et croit-on que cette connaissance de soi-même ne présente aucunes difficultés? La science de l'esprit humain, cette première des sciences, serait-elle la seule qui se pût acquérir sans étude, sans guide et sans méthode? Nous ne craignons pas d'affirmer que ce que l'homme connaît le moins, c'est lui-même, c'est son âme, ce sont les opérations de son entendement, c'est le merveilleux artifice de sa pensée. L'homme a pu sonder, pour ainsi dire, par l'astronomie les profondeurs des cieux, et par la géologie les abîmes de la terre, et c'est à peine si quelques hommes, après de longues années de méditation, sont en état de rendre un compte exact, je ne dis pas de nos fonctions mentales, mais des lois selon lesquelles elles s'exercent.

Et cependant, comment bien penser, comment bien diriger ses facultés intellectuelles, si l'on ignore la constitution même de la pensée et de l'intelligence? Rien n'est donc plus nécessaire que la science de soi-même, puisque sans elle notre propre pensée est un instrument dont nous ne savons pas même nous servir, dont nous ne connaissons pas plus la destination que la nature. Les anciens avaient bien senti que la connaissance de soi est non-seulement la première des sciences, mais encore la condition de toute science. Γνωθι σεαυτον, disait Socrate à ses disciples : Avant de chercher à expliquer le monde et la nature, apprends à lire dans ta raison et dans ta conscience, et tu y trouveras ce qu'il t'importe le plus de savoir : le sentiment de l'infini, celui de tes devoirs et de ta destinée. L'esprit de l'homme n'est-il pas d'ailleurs comme un miroir représentatif de l'univers? Mais si ce miroir est lui-même plongé dans les ténèbres, la lumière de la connaissance ne viendra-t-elle pas s'y éteindre? Donc, nécessité d'éclairer par le flambeau de l'observation psychologique ce refléteur de l'âme, pour que les rayons de la vérité ne se perdent pas dans la profonde nuit de la conscience humaine.

Mais, indépendamment de l'utilité de cette étude, quel spectacle plus digne d'intérêt que celui du merveilleux méca-

nisme de nos facultés, si l'on peut parler ainsi, de cette admirable succession d'idées qui apparaissent sur la scène de la conscience, et dans laquelle les diverses parties du monde viennent se peindre et comme poser devant nous! Quel étonnant pouvoir que celui dont l'homme est doué, de s'élancer au-delà des limites de son existence actuelle, lui qui n'occupe qu'un point dans le temps et dans l'espace; de faire revivre, de se rendre présent par la mémoire tout le passé qui n'est plus ; de pressentir, de prévoir l'avenir qui n'est pas encore ; de s'élever à la notion de l'immensité, de l'éternité, de l'infini, à la conception d'une cause universelle, d'une providence suprême? Ces idées si grandes, si hors de proportion avec sa petitesse, d'où viennent-elles, quelle est leur origine? Lui sont-elles communiquées, ou les tire-t-il de son propre fonds? Comment, d'ailleurs, ces innombrables représentations du visible et de l'invisible viennent-elles s'associer les unes aux autres, se ranger, s'ordonner, se combiner entr'elles? Quel est le secret de cette merveilleuse affinité spirituelle par laquelle les idées se conviennent, s'attirent, s'unissent par mille rapports, de manière à former un tout, un ensemble harmonieux, dans une suite de propositions qui, malgré la variété infinie de leurs formes et des éléments dont elles se composent, concourent cependant à un même but, et se confondent, tout en gardant leur caractère propre, dans l'unité d'une même pensée?

Mais quoi! dira-t-on encore, est-il besoin du secours de la psychologie pour savoir ce qui se passe en moi? Sans doute, tout homme est averti de ses sensations, de ses sentiments, de ses désirs, de ses idées, de ses volitions, et fait spontanément toutes les opérations qui appartiennent à l'être intelligent et libre. En cela, la nature est notre première institutrice. Mais tout homme s'en rend-il compte? peut-il s'expliquer ce qu'il fait? en a-t-il la connaissance claire et distincte? Soutiendra-t-on, dit un écrivain de nos jours, que les notions grossières que se forme le commun des hommes des phénomènes spirituels et de leurs combinaisons, peuvent tenir lieu de ces notions précises que la science a pour objet de nous donner? Autant vaudrait-il dire que le simple regard peut remplacer les procédés des géomètres dans la mesure des grandeurs et

des distances. La psychologie n'est pas un édifice qui se soit élevé en un jour; elle est le résultat des méditations de tous les profonds penseurs qui s'en sont occupés avant nous. L'habitude de la réflexion est une préparation à cette science; elle est une condition pour y réussir. Mais la faculté de réfléchir n'est que l'instrument de la science, ce n'est pas la science elle-même. Contractons toutefois de bonne heure l'habitude de la réflexion. Mais c'est à la philosophie à nous apprendre quel usage nous devons en faire, sur quels objets il convient de la diriger, et quelles sont les questions que nous sommes appelés à résoudre.

Or, il en est une qu'il importe de décider avant tout : c'est celle de savoir quelle est la portée de nos forces, quelle est la mesure de notre pouvoir. L'âme est-elle purement passive, ou est-ce une puissance essentiellement douée d'activité; et si elle est à la fois active et passive, dans quelles circonstances et à l'égard de quels faits intérieurs agit-elle par son énergie propre, ou subit-elle fatalement l'action des forces extérieures? Nous ne craignons pas de dire que tout est là, et que le sort de l'humanité dépend de la solution que recevra ce problème. Le système des facultés de l'âme, voilà le pivot sur lequel roule le monde moral; car c'est en connaissant bien ce qu'il peut que l'homme sait ce qu'il doit faire. S'il s'exagère sa puissance intellectuelle, il est téméraire, il fait de sa raison individuelle la mesure de toutes choses, et, niant tout ce qu'il ne comprend pas, il érige orgueilleusement en dogme son scepticisme individuel. « La nature elle-même, dit le P. Guénard, avertit à tout moment l'homme de sa faiblesse, et lui marque les étroites limites de son intelligence. Ne sent-il pas à chaque instant, quand il veut avancer trop avant, ses yeux s'obscurcir et son flambeau s'éteindre? C'est là qu'il faut s'arrêter. La foi lui laisse tout ce qu'il peut comprendre; elle ne lui ôte que les mystères et les objets impénétrables. Ce partage doit-il irriter sa raison? » Et plus loin : « Pourquoi, dit-il au téméraire qui s'égare dans les abîmes de l'infini et qui prétend pénétrer cette nuit profonde où il plaît à Dieu de se cacher avec sa foudre et ses mystères, pourquoi vouloir atteindre à des objets plus élevés au-dessus de lui que le ciel ne l'est au-dessus de la terre?

pourquoi ce chagrin superbe de ne pouvoir comprendre l'infini? Ce grain de sable que je foule aux pieds est un abîme que tu ne peux sonder, et tu voudrais mesurer la hauteur et la profondeur de la sagesse éternelle, et tu voudrais forcer l'Être qui renferme tous les êtres à se faire assez petit pour se laisser embrasser tout entier par cette pensée qui ne peut embrasser un atôme! »

Si au contraire l'homme s'exagère sa faiblesse, s'il doute de son intelligence, il tombe dans l'inertie, il se dégrade par l'ignorance, il se laisse faire ses idées par tous les objets qui l'entourent, il met sa raison à la merci de toutes les causes qui l'impressionnent, et devient le jouet de l'erreur et de la crédulité. S'il déployait son entendement dans la juste mesure de sa force réelle, s'il savait distinguer ce qui est du ressort de sa raison de ce qui est au-dessus d'elle, il jugerait toujours bien, parce qu'il jugerait selon les lois de sa nature, dont l'excellence implique le pouvoir de connaître la vérité, mais dont l'imperfection exclut sa parfaite et universelle compréhension.

Ce que nous avons dit de l'intelligence, nous le dirons de la volonté. L'homme se perd ou s'avilit, lorsqu'il s'élance au-delà ou qu'il s'arrête en-deçà de son but. C'est à la condition de se connaître qu'il peut faire de sa liberté un légitime emploi. S'il sait bien ce que les passions peuvent sur la volonté, et ce que la volonté peut elle-même sur les passions, s'il sait bien que c'est par la porte des sens que passent toutes les impressions qui excitent l'imagination, et que c'est au feu de l'imagination que s'allument tous les mauvais désirs du cœur, il dirigera les puissances de son âme conformément à sa nature et à sa destinée, il opposera aux mouvements de la sensibilité le frein du devoir, il réprimera les saillies trop vives de sa liberté par les avertissements de sa conscience, il dissipera les illusions de la passion par les lumières de la raison, et connaissant tous les moyens de conserver un parfait empire sur lui-même, il saura renfermer l'exercice de ses facultés dans les limites que leur assigne la loi morale.

Ainsi, il n'est aucune question de la philosophie dont la solution n'ait une portée immense dans l'ordre de nos destinées.

Si, par exemple, on identifie la volition avec le désir, ou si le désir est la cause efficiente du vouloir, il s'ensuit que l'homme est entièrement passif, et il faut nier le libre-arbitre. Si la distinction du bien et du mal est le résultat de l'éducation, ou une acquisition de l'expérience, il faut nier la loi naturelle et la conscience morale, et l'homme dépourvu de règle intérieure n'a plus pour se diriger que les opinions variables de ceux qui l'entourent. Si l'idée de cause est chimérique, comme quelques-uns l'ont prétendu, ou si elle n'est autre que l'idée de succession, alors plus d'imputabilité morale, puisque nous ne sommes plus cause de nos actes; plus de Dieu, puisque c'est par le principe de causalité que nous sommes conduits à la notion de créateur et de suprême moteur de l'univers. Si toutes nos idées ont leur origine dans la sensation, nous tombons dans le matérialisme, et nous ne pouvons plus affirmer d'autre existence que celle des corps. Si l'esprit ne perçoit que les idées ou les images des choses, alors nous ne pouvons plus affirmer que nous-mêmes et les modifications de notre pensée, et cet idéalisme nous mène à la négation du monde extérieur. Si l'idée de substance est sans objectivité réelle, il n'y a plus que des phénomènes, et tous les êtres s'évanouissent dans un panthéisme universel, ou plutôt le monde n'est plus qu'une fantasmagorie. Si l'on admet la réalité de cette idée, mais en rejetant les distinctions des deux substances spirituelle et corporelle; si la pensée est un attribut de la matière et une fonction organique; si le sujet qui en nous sent, connaît, veut et réfléchit est le même que celui qui est solide, étendu, coloré, mobile, alors ce que nous appelons âme ne diffère pas de ce que nous appelons corps, et quand l'homme meurt, il meurt tout entier. Encore une fois, sont-ce là des questions sans intérêt, sans importance pour l'humanité? ne touchent-elles absolument que les philosophes?

Au reste, les études psychologiques, en nous forçant à faire retour sur nous-mêmes, en accoutumant notre âme à fixer son attention sur tous les phénomènes qui se passent en elle, en exerçant notre puissance d'analyse sur ces faits si délicats, si fugitifs, si compliqués, si variables, qui constituent les éléments de notre pensée, n'eussent-elles d'autre avantage que

de nous donner une connaissance plus approfondie du langage, que de nous apprendre à penser avec plus d'ordre, à parler avec plus de précision, à saisir avec plus de netteté le rapport des mots et des idées, des conceptions de l'esprit et des signes qui les représentent, à connaître mieux le secret des opérations de l'intelligence, à mettre plus de suite, un enchaînement plus rigoureux dans la succession des idées que nous voulons lier par la parole ; n'eussent-elles même d'autre résultat que d'augmenter la sagacité de l'esprit, que de le rendre plus pénétrant, plus fort, plus apte à l'investigation scientifique, par l'habitude qu'elles lui font contracter de poursuivre, dans les plus secrets replis de l'âme, les mouvements les plus imperceptibles qui se manifestent en elle, elles seraient encore incontestablement dignes des méditations de l'homme sensé. Car nul moyen d'augmenter notre puissance intellectuelle ne doit être négligé.

Mais ce ne serait là qu'une science de grammairien. Au-dessus de l'art de remonter aux principes du langage, de conduire ses pensées avec ordre, d'être exact dans l'emploi des termes, il en est un autre, qui au milieu du déluge d'erreurs qui inonde la société, devient de jour en jour plus rare et plus nécessaire : c'est l'art du logicien. Dirons-nous toutes ces contradictions dans lesquelles tant d'hommes tombent journellement, sans paraître s'en douter ; toutes ces fluctuations d'une raison qui ne sait se fixer, parce qu'elle ne s'appuie sur rien, tous ces sophismes que la passion suggère, tous ces paralogismes où l'inattention et l'ignorance s'engagent, tous ces non-sens qui se débitent dans le commerce du monde sous le nom pompeux de systèmes politiques, moraux, religieux ? Combien de personnes de nos jours sauraient dire en quoi pèche un raisonnement, en quoi une démonstration est fausse ou incomplète, et cependant on discute, on démontre, on raisonne, sans songer que la première condition pour bien raisonner, c'est de connaître les règles auxquelles Dieu a soumis l'emploi de la raison. Donnez à un homme sans philosophie et sans principes logiques une vérité quelconque à défendre contre un sophiste, contre un argumentateur habile, combien ne sera-t-il pas facile à ce dernier d'ébranler ses convictions, de l'embarrasser

dans ses piéges, de jeter le doute et l'anxiété dans son esprit? Mais donnez cette même vérité à défendre à un logicien : lui-même ira d'abord au-devant des objections qu'on peut lui faire ; car il connaît toutes les formes sous lesquelles l'erreur peut se montrer. Il saura les dégager des subtilités dont elles s'enveloppent pour paraître vraisemblables, marquer nettement l'état de la question, et y ramener l'adversaire, quand il s'en écarte, se garder des ambiguités, et les démasquer; et au moyen de quelques principes simples, clairs, irrécusables, faire sortir victorieusement ses croyances de l'épreuve d'une discussion approfondie, parce que ses raisonnements auront une base solide, une forme précise, des règles certaines, parce qu'il saura disposer ses preuves dans un ordre méthodique, et que chacune de ses déductions portera avec elle son évidence. C'est qu'il en est de la logique comme de l'escrime. Il ne sert de rien à l'homme inhabile dans cet art d'avoir une épée à la main, s'il ne sait ni attaquer son antagoniste, ni parer les coups qu'on lui porte, de même que le don de la parole est inutile à celui qui ne sait s'en faire ni un glaive contre l'erreur, ni un bouclier pour la défense de la vérité.

Or, est-il besoin de prouver combien il est important pour l'homme d'enfermer ses croyances dans une forteresse inexpugnable, de les confier à la garde d'une logique inattaquable, de les mettre à l'abri des indécisions d'une raison faible, vacillante, incertaine; combien cette confiance dans la force des principes sur lesquels on s'appuie est propre à tenir l'esprit tranquille et à prévenir tous ces troubles intérieurs auxquels est en proie l'homme qui flotte toujours entre l'erreur et la vérité? Celui qui a des principes sûrs marche tête levée, car il a conscience de la puissance de sa raison. Il brave le respect humain; car celui qui est toujours prêt à expliquer et à justifier sa foi, n'est jamais tenté de la dissimuler. Le doute ne saurait ébranler ses convictions; car celui qui sait à quel titre il a droit de nier ou d'affirmer, ne subit jamais l'influence des préjugés du jour, ni la tyrannie des idées à la mode, et est toujours en état de maintenir les droits de son intelligence. Ainsi l'avantage d'une bonne philosophie est de substituer des croyances fortes, invincibles, à ces croyances molles, indéci-

ses, auxquelles s'arrêtent la plupart des hommes ; de nous préserver de ces fluctuations d'idées, de ces revirements d'opinion qui sont la marque de la faiblesse et de la médiocrité de l'esprit, et qui conduisent tant d'hommes élevés chrétiennement à se précipiter dans le scepticisme, et à renier les croyances de leur jeunesse, parce qu'elles étaient sans racine dans leur âme, parce qu'une foi superficielle et non fondée sur les motifs de crédibilité que la raison fournit, doit s'évanouir au premier souffle de l'incrédulité et du sophisme. La philosophie fortifie donc la croyance, parce qu'elle montre l'accord de la raison et de la foi. Mais si nous n'avons pas su mettre par une étude consciencieuse des fondements de la foi, notre raison du parti de la religion, il est à craindre que cette même raison, abandonnée sans règle et sans boussole au vent des opinions et des passions, ne se tourne plus tard contre elle. N'oublions pas ce qu'a dit Bacon : Un peu de philosophie conduit à l'athéisme, beaucoup de philosophie ramène à la religion : *Leviores haustus avocant à Deo, pleniores ad Deum reducunt.*

Certes, la philosophie n'eût-elle d'autre objet que de nous fournir les moyens de nous préserver de l'erreur, ne fût-elle qu'une *méthode*, qu'un ensemble de procédés propres à nous guider dans la recherche du vrai, elle serait encore la plus importante et la plus utile de toutes les sciences. Car, si la faiblesse de l'homme a sa source dans la faillibilité de sa raison, n'en doit-on pas conclure que régler sa raison et l'empêcher de s'égarer, c'est augmenter sa puissance, puisque c'est l'empêcher d'agir au hasard, et de consumer ses forces dans des efforts sans but? Par la logique, le problème d'Archimède est résolu : δος μοι που στω; Donnez-moi un point d'appui, disait-il, et je soulèverai le monde. La logique est ce point d'appui sans lequel le levier de l'esprit humain, reposant sur le vide, n'aurait aucune action sur le monde des intelligences. Les idées, ces reines superbes, dont toute société subit la domination, n'ont d'empire réel sur les âmes que par la logique ; car c'est la logique seule qui légitime et qui perpétue leur pouvoir. Des idées fausses peuvent bien momentanément usurper la puissance, la conserver même pendant des années, as-

servir les peuples et régner en souveraine par la tyrannie des passions qui les préconisent et des intérêts qui les imposent et qui les soutiennent. Mais ce n'est là qu'une suspension des lois de la raison éternelle. Tôt ou tard la logique ressaisit son sceptre; tôt ou tard les nations reviennent se ranger sous ses drapeaux, conduites par cette providence tutélaire, qui ne pourrait laisser le règne du mensonge se prolonger d'une manière indéfinie, sans abdiquer le gouvernement du monde. Car c'est par la *logique* que Dieu fait concourir les volontés humaines à l'accomplissement de ses desseins éternels. Sans elle l'humanité, armée de la puissance du libre-arbitre, pourrait insolemment faire obstacle aux plans du créateur; mais la raison est toujours là pour ramener la liberté dans les voies tracées par la sagesse divine. Voyez en effet, comme aux diverses phases de leur vie sociale, les peuples que quelque grande aberration de la pensée a précipités hors de leurs destinées naturelles, s'empressent de rentrer dans l'ordre et dans la vérité, quand l'erreur, épuisée par ses propres excès, a fini d'accomplir l'épreuve et l'expiation. Soyons donc fiers de notre raison, puisque c'est par elle que l'homme devient, pour ainsi dire, le coopérateur de la Providence; et bénissons l'heureuse impossibilité où nous sommes de nous soustraire à son empire, puisque sans elle l'homme périrait nécessairement, brisé par la toute-puissance divine, qui ne pourrait tolérer l'abjuration absolue de la vérité, sans autoriser la révolte universelle de ses créatures.

La logique, qui, selon la belle idée de Platon, met ainsi notre âme en harmonie avec la vérité divine, par l'accord de notre raison avec la raison parfaite, est encore le lien le plus intime qui unit nos intelligences avec celles de nos semblables. Il n'est personne peut-être qui n'ait quelquefois réfléchi sur les merveilleux effets de la parole, sur ce privilége sublime par lequel l'homme peut rendre sa pensée aussi présente, aussi intelligible pour autrui, qu'elle l'est pour lui-même. Mais qu'est-ce que la parole, si ce n'est la raison elle-même se réalisant, se déterminant par des limites exprimées par des sons? La parole est tellement identique avec la raison, que vous ne vous faites comprendre de vos semblables qu'à la condition

que votre langage en est l'expression fidèle. Les Grecs n'avaient qu'un mot λόγος pour signifier l'une et l'autre. Ils avaient bien compris que la pensée, ou le phénomène intellectuel, ne doit pas être distinguée de la forme qu'elle revêt extérieurement, parce qu'il n'y a vraiment plus de parole, plus de *verbe* proprement dit, là où il n'y a plus de *raison*. Il en résulte que ce qu'on appelle éloquence, n'est à le bien prendre que la raison et la vérité se manifestant sous des formes logiques. Cicéron déclare expressément que sans philosophie, il n'y a point d'éloquence : *Positum sit in primis sine philosophia non posse effici quem quærimus eloquentem*. Car, qu'on ne s'y trompe pas, l'éloquence ne s'adresse pas à la sensibilité, mais à l'intelligence. Son vrai but n'est pas d'exciter les passions, mais d'exprimer la vérité, de la faire briller aux yeux de l'esprit, de lui assujétir les âmes par tous les liens de la certitude et de la conviction. Il est vrai qu'elle cherche aussi à parler au cœur, à l'émouvoir, mais dans le but d'intéresser le sentiment en faveur de la vérité; ce qui suppose qu'avant de la rendre aimable, elle doit d'abord la rendre claire et évidente. Or, essayez donc de présenter la vérité dans toute sa force, de la faire sortir rayonnante des nuages qui la dérobent si souvent à nos regards, sans suivre un ordre méthodique, dans le classement et le développement de vos idées ; peut-il y avoir éloquence sans analyse profonde du sujet, sans distribution logique des matières, sans définitions précises, sans enchaînement systématique des preuves qui doivent concourir à la démonstration ? Le véritable orateur est-il celui qui se livre en aveugle aux saillies de son génie, qui répand ses paroles sans règle et sans mesure, au gré de toutes les impressions qu'il reçoit ? ou bien celui qui, toujours maître de lui-même, a tout combiné, tout prévu, tout ordonné dans sa pensée, et qui ne prononce pas un mot dont sa raison n'ait fait choix et qui ne concoure au but qu'il veut atteindre ? Celui qui ne s'adresserait qu'aux passions ne produirait qu'un effet passager; car, rien de plus variable et de plus inconstant que les passions. Celui qui s'adresse à la raison peut seul produire des effets durables; car, la vérité une fois entrée dans l'esprit par toutes

les portes de l'entendement, n'en sort plus; elle s'identifie avec l'âme et ne fait plus qu'un avec elle.

D'où vient cependant ce dénigrement par lequel une certaine classe d'écrivains et de savants ont cherché de nos jours à discréditer les anciennes méthodes logiques? Il est vrai de dire que les écoles du moyen âge, en emprisonnant l'esprit humain dans les catégories d'Aristote, avaient fait un tel abus de la dialectique, qu'une réaction, pour affranchir la science de ses entraves, était devenue inévitable. Mais, comme il arrive presque toujours, la réaction a dépassé toutes les bornes d'une sage mesure. Au lieu de réformer, on s'est mis à détruire; et aujourd'hui, il est de mode, parmi certains esprits, de professer le plus souverain mépris pour les formes du raisonnement telles que la scolastique les avait déterminées avec une si rigoureuse précision. Défions-nous de ce dénigrement systématique : le mépris qu'on affecte pour la dialectique cache plus d'impuissance réelle que de véritable conviction. On dédaigne les formes sévères de l'argumentation, telles que l'Ange de l'école, saint Thomas, et les docteurs de son temps les avaient réglées dans leurs savants et profonds ouvrages, telles qu'elles se conservent dans quelques établissements où s'est perpétuée la tradition des fortes et substantielles études philosophiques, parce qu'on n'a plus le courage d'étudier les difficiles combinaisons de la pensée, et peut-être parce qu'on trouve plus commode de ne pas soumettre sa raison à l'autorité d'une règle, qui gênerait son indépendance et réprimerait ses écarts. Il ne faut pas assigner d'autre cause à ce dévergondage de pensées, qui fait de la littérature contemporaine un chaos monstrueux, où le désordre le dispute à l'immoralité, où l'oubli des principes de notre nature, de la dignité de l'homme et du respect que l'écrivain doit à la société se joint à l'ignorance des plus simples notions de la logique et du sens commun, et dont le succès ne s'explique que par la pâture immonde qu'y trouvent les passions, et par l'attrait qu'il offre aux esprits pervertis et aux cœurs corrompus. C'est à cette même antipathie pour tout ce qui ressemble à des règles, à cette même ignorance des méthodes logiques, qu'il

faut surtout attribuer ces disputes interminables, si fréquentes de nos jours, dans lesquelles on tourne pendant des heures entières dans un cercle vicieux, sans avoir compris son adversaire, sans s'être compris soi-même, et dont le résultat est de laisser la question tout aussi obscure, tout aussi indécise qu'elle l'était avant de commencer la discussion.

Qu'y a-t-il à conclure de tout ce que nous venons de dire? C'est que la première des sciences, dans l'ordre intellectuel, c'est sans contredit celle qui veille à la garde de la vérité; car la vérité nous fait connaître, et le beau que nous avons à imiter dans nos arts, et le bien que nous avons à accomplir dans nos œuvres. C'est la vérité enfin qui nous met en rapport avec Dieu par la religion, avec le monde matériel par la science, avec nos semblables par la morale, avec tous les êtres par l'exacte appréciation de leur nature et de la nôtre, ainsi que des lois qui les subordonnent eux et nous au plan de la création et aux desseins de la Providence. Que serait devenu le monde social, si, au milieu de ce déluge d'erreurs que l'ignorance, la corruption et l'orgueil n'ont cessé d'y répandre, il ne s'était trouvé des hommes puissants par la raison, qui, s'armant du glaive de la logique, ont pris courageusement la défense de la vérité, l'ont protégée contre les attaques de ses ennemis, et vengée de leurs outrages? Certes, tous ces éloquents apologistes de la religion, tous ces laborieux écrivains dont toute la vie n'a été qu'une lutte intrépide, qu'un long combat soutenu contre le mensonge, contre l'impiété, contre l'hérésie, contre toutes les doctrines subversives de la société, ont rendu plus de services à l'humanité que toutes les sciences ensemble. Une seule vérité morale sauvée du naufrage, fait plus de bien aux hommes que toutes les créations de l'art et de l'industrie. Mais dans quel arsenal commun tous les défenseurs de la vérité sont-ils allés chercher des armes, si ce n'est dans l'étude de la philosophie?

Mais, dirons-nous à ceux pour qui cet ouvrage est écrit, vous ne devez pas seulement étudier la raison, telle qu'elle se produit et se développe en vous, avec le caractère d'individualité qui vous la rend propre; il faut l'étudier encore dans les autres hommes, telle qu'elle se manifeste dans l'histoire des

différents peuples, avec son caractère de généralité. Il est impossible de bien connaître l'esprit humain, si, se bornant à le saisir et à l'analyser dans l'individu, on ne le saisit, on ne l'analyse encore dans l'espèce. La psychologie, nous l'avons déjà dit, vous donne bien la connaissance de votre moi, de ses modes et de leurs combinaisons. Mais votre moi, mais votre pensée n'est pas l'échelle commune sur laquelle vous devez mesurer toutes choses. Vous n'êtes pas le type absolu, le patron universel sur lequel toutes les intelligences ont été ramenées par le créateur à une forme unique. Autrement il faudrait dire que toutes les idées que vous ne trouvez pas en vous sont des chimères, que toutes les affections vertueuses sont les sentiments de bienveillance et d'amour pour les autres hommes que vous n'éprouvez pas, sont des penchants contre nature; que toute évidence qui ne vous frappe pas, est une fausse évidence, que toute vérité que vous ne saisissez pas clairement, n'est pas proprement une vérité; en un mot, il faudrait nier toute puissance intellectuelle, toute capacité de sentir, toute étendue et toute pénétration d'esprit, toute supériorité de génie et de raison, qui dépasserait les limites et la portée de votre raison et de votre entendement. Vous n'êtes avec toutes vos facultés qu'une portion de l'humanité. Or, si la psychologie est une préparation indispensable à la connaissance de l'humanité et de ses lois, l'humanité n'est réellement bien connue que par l'histoire des idées et des opinions qui se sont produites aux diverses époques de la vie du genre humain.

Sans doute, en s'étudiant lui-même, chacun de nous constate en lui le germe de toutes les croyances fondamentales sur lesquelles s'appuie la notion de Dieu et du devoir. Mais les grandes vérités qui servent de principe et de règle à l'esprit humain, et qui ne sont, avons-nous dit, que la manifestation de l'intelligence infinie à l'intelligence finie, ont deux caractères : 1° un caractère de nécessité dans la conscience de chaque homme; 2° un caractère d'universalité dans la conscience du genre humain. Le premier de ces caractères se constate dans l'individu par la psychologie, qui nous fait connaître ces vérités comme ne pouvant pas ne pas être, c'est-à-dire, comme étant

pour nous l'objet d'une foi invincible. Le second caractère, l'universalité, ne peut se constater que par l'anthropologie, qui nous montre ces mêmes vérités comme ayant été l'objet d'une foi constante et toujours la même dans tous les temps et chez tous les peuples. De là, l'alliance intime de la psychologie et de l'histoire. Ce qui est à l'état de notion intuitive et de croyance nécessaire dans l'individu, se retrouve à l'état de croyance universelle dans la société. Ainsi, toute vérité que l'histoire proclame comme universelle, c'est-à-dire comme consacrée par l'assentiment unanime des nations, a son retentissement dans l'adhésion irrésistible de chaque raison individuelle, et toute vérité proclamée comme objet de croyance nécessaire par la conscience de chaque individu, a son écho dans la raison générale manifestée par l'histoire : magnifique accord par lequel l'individu et la société se répondent constamment, se rendent témoignage l'un à l'autre, se confirment l'un par l'autre; admirable précaution de la Providence divine, qui a pourvu ainsi à ce que la lumière ne manquât jamais, ni aux peuples ni aux individus, pour se conduire et remplir leurs destinées, et qui a voulu rendre le doute comme impossible en marquant la vérité du double sceau de l'individualité et de l'universalité; afin que si l'individu osait nier ce qu'affirme le genre humain, il ne le pût, sans être démenti par le témoignage de sa propre conscience, et afin que la société à son tour ne pût dans sa constitution, dans ses lois, dans ses mœurs, méconnaître et contredire les principes éternels de l'ordre et de la justice, sans que chaque conscience individuelle s'élevât et protestât contre elle.

De là l'importance de l'étude de l'histoire; car elle est comme une philosophie où vont se dénouer toutes les difficultés des philosophies qui ont le monde et l'homme pour objet.

« L'histoire, dit M. Laurentie, auquel nous nous plaisons à emprunter cette belle énumération, l'histoire embrasse l'homme, la famille, la société, l'humanité; l'histoire touche au berceau du monde; elle suit le mouvement des êtres; elle voit naître la création; elle entend et elle voit Dieu conversant avec l'homme; elle recueille les premiers accidents de la vie humaine; elle a le secret des misères qui couvrent la

terre; elle voit se former les peuples; elle garde la mémoire des crimes et des expiations; rien ne lui est voilé; et par elle l'homme, à quelque point qu'il soit jeté dans l'immensité des temps, peut toujours avoir la revélation des mystères qui l'enveloppent et l'explication des doutes qui le désolent. »

C'est assez dire que l'histoire n'est pas une simple nomenclature d'événements dont elle transmet le souvenir aux générations futures, elle n'est pas seulement le mémorial des actes de l'humanité dans les siècles passés. Elle est encore et surtout l'immense recueil des opinions, des systèmes et des croyances qui ont apparu dans le cours des âges, et qui ont exercé quelque influence sur les destinées de l'homme. Car il en est des peuples comme des individus; dans les actions publiques de ceux-là, comme dans les actions privées de ceux-ci, il y a un élément qui appartient à la connaissance. Ni les uns ni les autres n'agissent sans qu'un motif emprunté à l'intelligence les détermine à agir, et si vous ignorez ces mobiles d'action, il vous est impossible de juger des causes qui ont poussé, soit les particuliers, soit les nations, dans telle ou telle voie. Les faits et les événements de l'histoire, en tant qu'ils sont l'expression des déterminations libres de l'homme, n'ont donc leur explication que dans la connaissance des idées et des croyances du peuple dont la vie sociale est l'objet de vos études. En un mot, c'est la pensée des nations que vous cherchez à recueillir dans l'histoire, comme c'est votre propre pensée que vous cherchez à saisir dans l'étude des phénomènes psychologiques.

Or, la pensée d'un peuple se traduit 1° dans sa religion, dans son culte, et dans sa morale ; 2° dans sa constitution politique intérieure et extérieure, dans ses lois et dans ses coutumes ; 3° dans ses sciences, dans ses arts et dans son industrie; 4° dans ses spéculations rationnelles et dans ses systèmes philosophiques. Nulle histoire n'est complète, si elle n'embrasse ces quatre éléments, et nul ne peut se flatter de bien connaître un peuple, s'il ne le connaît à la fois dans sa manière de concevoir et d'exprimer ses rapports avec Dieu, ses rapports avec les peuples étrangers et avec lui-même, ses rapports avec la nature extérieure, et enfin ses rapports avec le monde métaphysique. Vous ne devez omettre aucun de ces points de vue,

si vous prétendez à une connaissance exacte et approfondie de l'histoire, si vous voulez avoir la clef de tous les événements qu'elle signale. C'est là proprement la philosophie de l'histoire, sans laquelle les annales de l'humanité ne sont qu'un labyrinthe obscur, qu'une énigme indéchiffrable. C'est cette ignorance des causes naturelles, par lesquelles s'expliquent les grands mouvements de la société, qui a conduit tant d'historiens à considérer l'humanité comme régie, dans ses diverses évolutions, par une fatalité aveugle, ou à mettre sur le compte de la Providence ces longues séries de crimes et de désastres qui ont tant de fois épouvanté le monde, et qui n'étaient en définitive que le résultat de l'abus que l'homme peut faire de sa liberté; car les peuples, comme les individus, font eux-mêmes leurs destinées, selon l'usage volontaire qu'ils font de leur raison, pour déterminer ce qui est bien et ce qui est mal, ce qui est juste et ce qui est injuste, et pour établir les principes conservateurs du pouvoir, de l'unité politique et de l'ordre social.

Je sais que le dernier des éléments que je viens d'énumérer a été long-temps négligé. L'histoire des systèmes philosophiques n'a recouvré le rang qui lui appartient, son importance, comme objet d'études classiques, n'a été reconnue que depuis un petit nombre d'années; autrefois elle n'entrait pas dans le plan d'un cours de philosophie. Rarement aussi l'historien d'un peuple se croyait obligé de mentionner, parmi les phénomènes de son existence sociale, les formes sous lesquelles s'y était produite la pensée philosophique. Quand il avait constaté son origine et ses développements, raconté ses guerres et ses conquêtes, tracé la forme de son gouvernement et de sa législation civile et politique, fait connaître ses alliances et ses démêlés avec les peuples voisins, décrit ses révolutions et ses alternatives de grandeur et de décadence, et donné quelques notions superficielles sur son culte et sur ses arts, il croyait avoir suffisamment rempli sa tâche.

Montrons d'abord que l'histoire des systèmes philosophiques est le complément indispensable d'un cours de philosophie. Si la philosophie n'est, à proprement parler, que l'histoire de l'esprit humain, si elle a pour objet de donner le secret de sa

grandeur et de sa faiblesse, quoi de plus propre à remplir ce but que l'étude approfondie des formes si diverses sous lesquelles s'est produite la pensée philosophique? Voulez-vous connaître la portée de l'intelligence humaine? voulez-vous savoir jusqu'à quel point elle peut pénétrer dans les secrets de Dieu, et en même temps jusqu'à quel degré d'extravagance et de folie elle peut descendre, quand, livrée à ses seules forces, et se déclarant indépendante de toute autorité, elle prétend n'avoir besoin que d'elle-même pour trouver la vérité? Méditez toutes ces théories par lesquelles l'homme a cherché à expliquer le monde et lui-même. L'histoire des conceptions philosophiques est le tableau de tous les progrès que l'esprit humain a faits dans la recherche du vrai, comme elle est le résumé de toutes les erreurs, où l'abus de la raison l'a fait tomber. Là, sont indiqués tous les problèmes dont l'homme s'est préoccupé dans le cours des siècles, toutes les difficultés qui entourent leur solution; là, sont rassemblées toutes les lumières que le génie de la science a répandues sur la vérité, tous les doutes qui se sont élevés contre elle, tous les sophismes par lesquels on l'a combattue. Là, vous voyez la vérité sous tous ses points de vue, et l'erreur sous toutes ses faces; pour quiconque a fait une étude sérieuse de l'histoire de la philosophie, il n'y a plus rien à apprendre en fait d'arguments pour ou contre. Il n'est aucune vérité qui n'ait mille fois subi l'épreuve du scepticisme, et qui n'en soit sortie plus évidente et plus certaine; il n'est aucune erreur qui n'ait été réfutée, et qui n'ait été reproduite de mille manières, toujours vaincue et toujours renaissante. Car tandis que la vérité est une et toujours identique à elle-même, l'erreur a mille formes; l'erreur se contredit sans cesse; et voilà ce qui assure le triomphe de la vérité; voilà pourquoi elle seule demeure, au milieu des innombrables variations des opinions humaines.

Or, dirons-nous aux jeunes gens surtout, peut-il être sans utilité pour vous de passer en revue tous ces travaux de la pensée, tous ces résultats de l'investigation philosophique? Le meilleur moyen d'éviter les erreurs dans lesquelles tant de raisons supérieures se sont fourvoyées, n'est-ce pas d'en connaître les causes? Vous signaler les écueils contre lesquels a

échoué la science des plus grands hommes, n'est-ce pas vous mettre en garde contre les mêmes dangers? Vous engagerez-vous dans les voies où ils se sont égarés, quand vous aurez été avertis, par leur expérience, qu'elles conduisent à un abîme? Aurez-vous encore une confiance absolue dans l'infaillibilité de votre raison, quand celle de tant de grands génies a si misérablement failli? Aurez-vous l'imprudence de vous livrer à de vaines hypothèses, quand vous saurez à quelles conséquences doit mener un système qui ne repose pas sur des principes avérés? Ainsi, en voyant ces systèmes se contredire, se combattre, se réfuter les uns les autres, en assistant à ces grandes luttes de la pensée humaine, le jugement s'exerce et se fortifie par l'examen et la comparaison, l'esprit s'éclaire et se mûrit par l'expérience. La raison devient prudente et circonspecte, et en connaissant le secret de sa faiblesse, elle acquiert par cela même le sentiment de sa force. Elle apprend surtout que la vérité est impérissable. Car, au milieu de ces contradictions perpétuelles, elle la voit toujours résister au choc des opinions, survivre à la ruine des systèmes, et rester immuable quand tout change autour d'elle. Elle remarque d'ailleurs que tous ces systèmes s'unissent par un côté qui leur est commun à tous. Il est en effet des principes fondamentaux que tous admettent ou supposent nécessairement. Car il est impossible à la raison humaine de tout nier, c'est-à-dire de s'abjurer elle-même. Or, ces bases communes, ces principes indestructibles par lesquels tous ces systèmes s'unissent, ne sont autre chose que la portion de vérité qu'ils renferment. Vous pouvez donc déjà les apprécier par ce quelque chose d'universel, qui leur sert à tous de support. Mais vous les apprécierez mieux encore par ce qu'ils ont de conforme à la foi chrétienne. La foi chrétienne, avec sa permanence et son immutabilité, voilà quelle est en définitive la véritable pierre de touche des systèmes et de leurs conséquences, selon la remarque de saint Clément d'Alexandrie, qui définit la philosophie, non pas tel ou tel système, mais le choix formel de ce que chaque secte a pu dire de vrai, de favorable aux mœurs, de conforme à la religion : c'est là le seul éclectisme praticable, puisque c'est le seul où la règle d'appréciation des théories que l'on prétend

juger est d'une condition et d'un ordre supérieurs aux conceptions qu'il s'agit d'apprécier.

L'histoire de la philosophie a d'ailleurs cet immense avantage de marquer nettement et distinctement les points sur lesquels doit se porter l'investigation philosophique, de nous faire connaître exactement l'état de la question sur les différents problèmes que l'esprit humain a cherché à résoudre. L'objet de la philosophie n'est bien déterminé que par l'histoire de la philosophie. Sans elle, celui qui aspire au titre de philosophe saura-t-il, ou du moins saura-t-il bien sur quoi doit s'exercer sa pensée et se diriger son attention? Par elle, au contraire, la route à parcourir est tracée d'avance. Avant même de commencer le cours de philosophie, vous savez déjà ce qui en fera la matière, ce qui sera soumis à l'épreuve de l'observation et du raisonnement. Comment d'ailleurs aborder une seule des questions de la philosophie, sans rencontrer sur ses pas un système à combattre ou à défendre? Traiterez-vous de l'origine de nos connaissances, sans parler du sensualisme et de l'idéalisme? Chercherez-vous les preuves de l'existence de Dieu, sans faire mention de l'épicuréisme, du dualisme et du panthéisme? Essayerez-vous de démontrer la liberté, sans réfuter les erreurs du fatalisme et du pélagianisme? Ainsi, la philosophie touche par tous les points à l'histoire des systèmes philosophiques, et tel est le lien étroit qui les unit, que l'étude de l'une n'est véritablement complète que par l'autre.

Enfin la philosophie, et surtout la psychologie, comme science humaine, est soumise à une loi de développement et de progrès. Or, pour que ce progrès soit possible, il est indispensable de connaître les opinions de ceux qui nous ont précédés dans la carrière, et de nous éclairer de l'expérience des siècles passés. Ce n'est qu'à la condition de prendre pour point de départ les découvertes antérieures, et d'ajouter nos propres observations à celles de la sagesse ancienne, que nous pouvons espérer d'entrer chaque jour plus avant dans la connaissance des ressorts les plus intimes de l'esprit humain et des nuances les plus délicates de la pensée.

L'étude de l'histoire de la philosophie est donc inséparable de l'étude de la philosophie même. Montrons encore qu'elle

n'est pas un des éléments les moins essentiels de l'histoire des peuples. On ne nie pas, il est vrai, que les systèmes philosophiques ne soient un des produits de l'esprit humain, aussi bien que la littérature, les arts, la politique, l'industrie. Mais jusqu'à nos jours, on avait mal apprécié l'importance du rôle que cette manifestation spéciale de la pensée humaine a rempli aux diverses époques de l'humanité, dans le grand drame de la vie sociale. Or, s'il y a, dit M. Cousin[1], dans le développement nécessaire d'un peuple, un élement qui réfléchit et résume tous les autres, qui a la propriété d'élever à leur plus haute généralité toutes les idées, toutes les conceptions, toutes les croyances de l'esprit humain, de les expliquer, de les systématiser, de les ériger en principes, de ramener à des formes rigoureuses toutes les données de la raison, un tel élément peut-il être mis de côté? est-il permis de n'en tenir aucun compte? Si l'histoire est comme un miroir où doit venir se peindre toute la civilisation d'un peuple, l'historien en aura-t-il tracé le tableau complet, nous l'aura-t-il fait connaître dans tous ses élements et sous toutes ses formes, s'il a négligé l'élément et la forme philosophique?

Je ne dirai pas, comme on l'a prétendu en exagérant leur importance, que les formules métaphysiques sont la seule expression légitime de la vie d'un peuple. Car les systèmes philosophiques qui se produisent au sein d'une nation peuvent être de grandes et de déplorables erreurs; la représentation la plus légitime de l'état social serait celle qui exprimerait le mieux la nature et la destinée de l'homme. Mais je dirai encore, avec M. Cousin, que la philosophie, toujours en rapport avec l'époque qui la produit, en est l'expression dernière et l'image la plus fidèle, que c'est elle qui en marque le caractère et les tendances spéciales, et que c'est par elle enfin, que nous est révélée dans toute sa généralité et toute sa profondeur la pensée intime d'un peuple, bonne ou mauvaise. Ainsi, l'instabilité des Grecs, la mobilité de leurs idées, l'inconsistance de leurs opinions, la légèreté de leur caractère, leurs révolutions

[1] Introduction à l'histoire de la philosophie, neuvième leçon, 19 juin 1828.

sociales si fréquentes, leur civilisation, singulier mélange d'ordre et de confusion, de faiblesse et de force, de grandeur et de bassesse, se réfléchissent dans la multiplicité et les contradictions de leurs systèmes, dont les uns rehaussent l'homme jusqu'à Dieu, et les autres le rabaissent jusqu'à la brute; dont les uns s'élèvent presque jusqu'à la pureté chrétienne, les autres ravalent la pensée jusqu'au plus abject matérialisme. Ainsi Rome, dans les derniers temps de la république et sous les premiers empereurs, résume sa pensée dans deux systèmes qui nous expliquent la diversité des tendances que l'on y remarque : l'*épicuréisme*, expression fidèle de la corruption universelle des mœurs, et le *stoïcisme*, dont les doctrines sévères, embrassées par les jurisconsultes et par tous ceux qui par état n'admettaient rien de plus important que la justice et l'obéissance aux lois [1], devinrent la source de cette belle jurisprudence romaine, qui est encore le fondement de tout le droit civil moderne. Ainsi, tout l'esprit du moyen âge ne vient-il pas comme se réfléchir tout entier dans la dialectique d'Aristote, et dans les luttes si animées des réalistes et des nominaux? Toute la pensée du XVI[e] siècle, si turbulent, si agité, si fécond en désordres, ne se résume-t-elle pas dans le principe d'indépendance proclamé par Luther et Calvin, dans ce rationalisme orgueilleux qui proteste à la fois contre l'autorité religieuse et contre l'autorité politique? Niera-t-on l'influence de la philosophie de Bacon et de Locke sur la direction des idées en Angleterre, et sur le caractère exclusivement industriel de sa civilisation? L'Allemagne, absorbée dans ses méditations pacifiques, dont l'activité se résout plutôt en pensées qu'en actions, et dont la pensée s'attache bien plus aux choses abstraites et idéales qu'aux choses réelles et positives, ne se peint-elle pas fidèlement dans l'idéalisme de Leibnitz et de Kant, et dans les conceptions mystiques et panthéistes de Ficht et de Schelling? Enfin, la France du XVIII[e] siècle n'a-t-elle pas son expression exacte dans le sensualisme de ses écoles philosophiques, et dans le scepticisme

[1] Introduction historique aux éléments de droit d'Heineccius, par Ch. Giraud, professeur suppléant à la faculté de droit d'Aix.

moqueur et libertin dont il enveloppe toutes les vérités de l'ordre moral et intellectuel? Selon Hobbes, Helvétius, d'Holbac, Condillac, toutes nos idées sont des transformations de la sensation : nous n'avons donc que des idées sensibles; tout ce qui ne nous est pas attesté par les sens est donc sans réalité. Par conséquent tout est variable, contingent, fini. De là à la négation de Dieu et du devoir, il n'y a qu'un pas. Or, n'est-ce pas là le résumé de la pensée du XVIIIe siècle? Dans quel temps a-t-on fait plus d'efforts pour anéantir les principes de la morale et de la religion, pour concentrer toutes les affections et tous les désirs de l'homme dans la sphère des choses matérielles et des jouissances sensibles? Joignez aux doctrines matérialistes celles de l'indépendance absolue de la raison individuelle, combinez le sensualisme avec le rationalisme, et vous aurez l'expression la plus logique et la plus complète de cette série de révolutions politiques qui désolent notre patrie depuis un demi-siècle. Par le matérialisme, vous anéantissez toute espérance et toute crainte au-delà de la tombe; par conséquent toute sanction morale. Vous réduisez l'homme, non pas seulement à la vie présente, mais à la vie des sens. L'homme alors n'a plus plus qu'un but, celui de s'enrichir par l'industrie, par les places, par l'insurrection, par la servilité, par tous les moyens possibles. Car la vie n'ayant de valeur que par la fortune, puisqu'elle seule nous permet d'assouvir nos passions, tous les moyens sont bons pour y parvenir. Par le rationalisme, vous déclarez souveraine la raison privée, vous l'affranchissez de toute autorité; vous abolissez pour elle toute règle de croyance et d'action en dehors d'elle-même. De là la loi de jouissance érigée en loi suprême; de là l'anarchie des intelligences et des volontés devenue l'état habituel du genre humain, la condition naturelle et nécessaire de son existence.

Parcourez les annales des nations, et voyez si la pensée d'un siècle ne vient pas toujours se refléter dans un système, si toute idée dominante n'est pas la généralisation philosophique de quelque principe vrai ou faux, saisi plus spécialement par l'esprit d'un peuple, ou de quelque tendance particulière résultant de ses habitudes et de ses mœurs. Croit-on, par exem-

ple, que le fatalisme des sectateurs de Mahomet, systématisé par leurs philosophes et leurs docteurs, ait été sans influence sur l'énergie des populations musulmanes, dans leur état de nations conquérantes, et soit aujourd'hui sans action sur l'apathie qui se manifeste parmi elles, dans leur état de dégénération et de décadence? La doctrine du fatalisme peut donner à un peuple une force prodigieuse, tant qu'il a confiance dans la victoire. Mais aucune n'est plus propre à hâter sa chute, dès qu'il cesse d'avoir foi dans sa destinée; car, instrument aveugle d'une puissance supérieure, autant sa bravoure est impétueuse, indomptable, tant qu'il croit qu'elle combat pour lui, autant il est incapable de résistance et d'efforts, quand il croit que l'arrêt du destin a marqué le moment de sa ruine. Enfin, portons nos regards sur les populations de l'Inde: chose unique dans l'histoire des peuples! là, le présent est l'image fidèle du passé, et les Indiens d'aujourd'hui sont encore les Indiens d'autrefois. Tandis que tout a changé autour d'eux, ils sont demeurés tels que les firent, il y a plus de trois mille ans, les lois de *Manou* et les dogmes de *Védas*. Quelle force secrète a donc pu emprisonner la civilisation de ces peuples dans ses antiques formes? où trouverons-nous l'explication d'un phénomène aussi étrange? Nous la trouverons dans la rigueur de leurs systèmes panthéistes, les plus absolus, les plus positifs que l'esprit humain ait jamais conçus et formulés. Voilà la source de cette étonnante fixité qu'on remarque dans les institutions et dans l'état social de cette portion si considérable du genre humain. En effet, dès que l'homme se confond avec la divinité, dès que tous les phénomènes du monde extérieur et de la vie humaine ne sont plus que des formes de la substance infinie, se modifiant elle-même dans l'immensité par sa propre énergie, alors[1], selon le langage de la philosophie hindoue, on est affranchi de toute activité, parce que l'activité suppose deux termes, l'un qui agit et l'autre sur lequel on agit, duplicité qui, suivant elle, est illusoire, puisqu'elle est

[1] Voir le Précis de l'histoire de la philosophie, par les directeurs de Juilly, et le Cours d'histoire de la philosophie, par M. Cousin, Ier volume, cinquième et sixième leçons.

la négation de l'unité, de l'identité absolue de toutes choses; on est affranchi de toute affection, de tout désir, car on sait que l'on possède tout en Dieu. Dès-lors, plus de progrès possible, plus de mouvement social, stagnation complète de l'intelligence, repos absolu de la raison, qui n'a plus de motifs pour essayer de sortir des voies que la volonté divine s'est tracées à elle-même dans l'*humanité* qui n'est qu'une portion du *grand tout*.

Voilà comment l'histoire des systèmes devient l'histoire de l'esprit humain. L'élément philosophique est-il divisé contre lui-même, alors vous avez l'anarchie des opinions, l'incertitude générale des esprits flottant entre des dogmatismes contraires, et ballottés sans cesse de l'un à l'autre, par l'impossibilité de s'arrêter à des systèmes que désavoue également le bon sens; l'indifférence de la raison désespérant de distinguer jamais la vérité de l'erreur, et finissant par se jouer de l'une et de l'autre; enfin le scepticisme épaississant chaque jour les ténèbres autour des intelligences, et menaçant de plonger le monde moral dans un chaos universel, comme on l'a vu en Grèce, à l'époque des sophistes; comme on l'a vu à Rome, dans les temps voisins de la naissance du christianisme, quand l'esprit humain, ayant épuisé tous les excès et toutes les erreurs, périssait de lassitude et d'angoisse, tourmenté à la fois par un doute immense d'où il ne pouvait sortir, et par un immense besoin de croire qu'aucune des doctrines vivantes ne pouvait satisfaire.

L'élément philosophique marche-t-il de concert avec l'élément religieux pour le fortifier, pour le confirmer, pour lui prêter l'appui de ses combinaisons rationnelles et de ses formes logiques, et pour recevoir de lui à son tour une consécration nouvelle; alors apparaissent ces siècles d'unité et de concorde où les nations s'avancent comme un seul homme dans les voies de la civilisation, mêlées, mais non confondues sous une même bannière; où l'ordre social tout entier se développe harmonieusement sous la double autorité de la science et de la foi, unies par une étroite alliance? C'est le temps des fortes croyances, des grandes vertus, des sacrifices sublimes. Alors la raison humaine ne s'est pas encore déclarée indépen-

dante de la raison divine ; alors la philosophie n'est encore que l'auxiliaire de la théologie, et non sa rivale, et non son ennemie ; alors, bien loin de prétendre opposer ses vérités aux vérités de la religion, ses doutes aux règles positives, aux principes formels du christianisme, ses rectifications et ses tempéraments à l'inviolable rigueur des dogmes révélés, elle subordonne humblement ses théories au jugement du tribunal suprême, ne reconnaisant d'autre infaillibilité que celle de Dieu. Dans ces siècles de ferveur et de foi, où les volontés puisent une énergie surhumaine dans la force des convictions, un sentiment unanime, une seule et même croyance précipite les chrétiens sous la hache des bourreaux, sous la dent des bêtes féroces, ou les fait voler en foule à la défense du tombeau du Christ, et le paganisme est vaincu par les victimes qu'il égorge, et l'empire romain est conquis par le sang des martyrs, et la barbarie est refoulée au fond de l'Asie, jusqu'au temps où de nouvelles divisions dans les esprits et dans les croyances, un nouvel antagonisme entre l'élément de *raison* et l'élément de *foi*, lui ouvriront un nouvel accès au cœur même de l'Europe.

Mais le plus souvent encore l'élément philosophique, au lieu de se subordonner aux autres, tend à les absorber tous en lui. Il aspire non-seulement à l'indépendance, mais encore à la domination. Il prétend se poser comme règle universelle de la foi, de la politique et des mœurs. De là des résistances et des luttes qui peuvent être et qui souvent ont été sanglantes ; de là une scission profonde, radicale, qui s'établit au sein des peuples. Car si la religion, cette fille du Ciel, ne peut consentir à abdiquer l'autorité inadmissible qu'elle tient de sa mission divine, la société, gardienne de ses antiques institutions, qui sont sa vie, son palladium, ne peut non plus, sans combat, abandonner ses traditions d'ordre social et de gouvernement. Alors se déclare une guerre à mort entre la sagesse nouvelle et la sagesse ancienne ; alors la démocratie, armée du principe de la souveraineté du peuple, met la hache au pied de l'arbre antique de la royauté ; alors, au nom du dogme de l'égalité absolue, la proscription disperse les éléments de l'aristocratie pour que la spoliation accomplisse plus

à l'aise ses attentats contre la propriété; alors, au nom du droit sacré de l'insurrection, la force partout victorieuse du droit s'installe insolemment sur les débris des pouvoirs sociaux, tandis qu'au nom de la raison, l'incrédulité, érigée en système, démolit les temples, renverse les asiles de la piété, et, non contente de laisser la religion sans autels, s'efforce encore de la laisser sans ministres, espérant peut-être abolir Dieu lui-même en abolissant son culte. Ce n'est pas tout : la philosophie, qui se fonde essentiellement sur la logique, ne peut s'arrêter dans les voies de l'erreur. Comme elle tend par sa nature à élever les idées à leur plus haute généralité, elle doit tendre par cela même à universaliser de plus en plus l'application et les conséquences de ses principes. De là ces efforts persévérants, opiniâtres, pour imposer une même forme sociale à toutes les nations, pour effacer toutes les différences qui existent entre les peuples en les faisant passer sous le niveau de l'uniformité, pour réduire toute la pensée humaine aux proportions d'un même système. Car ce que la philosophie cherche à atteindre en toutes choses, c'est l'*absolu;* et quand elle croit l'avoir trouvé, elle ne souffre plus de contradiction et de disparate; pour elle, tout est faux en dehors des théories qui expriment, suivant elle, la vérité, et il faut que l'univers périsse, ou qu'il entre dans ce nouveau lit de Procuste qu'elle lui a dressé.

Or, en reconnaissant l'importance du rôle que la philosophie joue dans l'histoire, vous apprenez combien il est indispensable de la faire marcher de concert avec la religion, puisque tous les désordres qui ont troublé la société sont nés, depuis dix-huit cents ans, de l'antagonisme de la science et de la foi. Concourez donc, jeunes gens, à l'accord de ces deux éléments, en montrant en vous l'alliance sublime d'une raison éclairée par le flambeau de la science et d'une docilité filiale aux enseignements de la foi, en prouvant par votre exemple qu'on peut unir les lumières de la philosophie aux croyances et aux vertus du chrétien. Trop long-temps ces deux choses ont été considérées comme incompatibles; trop long-temps on a cru qu'on ne pouvait entrer dans l'ordre d'explication et de science sans sortir de l'ordre de foi; comme s'il était possible que l'homme ne pût exercer l'activité de cette raison

qu'il a reçue de Dieu sans être conduit à démentir la révélation; comme si les croyances qui se fondent sur l'observation et sur la logique étaient nécessairement inconciliables avec celles qui se fondent sur l'autorité de la parole divine et de l'enseignement catholique. Non, cette contradiction n'existe point dans la nature : c'est l'homme seul qui l'a créée par l'abus qu'il a fait de sa liberté ; c'est l'homme seul qui fomente, qui entretient au dedans de lui-même cette guerre intestine que la raison, au service de la corruption et de l'orgueil, déclare aux dogmes et aux devoirs que la religion lui impose. Il ne se peut pas que l'étude du monde et de ses merveilles conduise à l'incrédulité, et que ce que nous connaissons par la science soit la négation de ce que nous connaissons par la foi ; car Dieu lui-même nous aurait trompés. Puisque la philosophie est le résultat naturel du développement de l'activité humaine, les vérités qu'elle découvre ne peuvent pas être en opposition avec les vérités que l'Évangile nous donne. Un pareil dualisme serait contraire à la sagesse de la Providence, et la raison elle-même se refuse à l'admettre. La nature humaine a été faite sur un même plan. Dieu sans doute a voulu ramener à l'unité tous les moyens de connaître qu'il a mis à la disposition de sa créature, puisqu'il l'a rendue responsable de ses délibérations et de ses actes. Tous ces moyens doivent concourir à un même but, qui est de conduire l'homme à sa destination. Lors donc que nous voyons la philosophie se mettre en état d'hostilité et de révolte contre la religion, disons, sans crainte de nous tromper, que cet antagonisme a sa source dans quelque aberration de la raison ou dans quelque vice de la volonté ; et si nous voyons au contraire la science d'accord avec la foi, soyons certains que, lors même qu'elle n'a pas encore pénétré le secret des choses, elle est du moins sur le chemin qui conduit à la vérité. L'union de la science et de la foi est donc l'expression la plus haute de l'état normal et régulier de l'esprit humain, comme leur antagonisme est le signe le moins équivoque du désordre et de la confusion auxquels il est livré. La paix du monde ne sera rétablie que du jour où nos deux grands moyens de connaître, la raison et la révélation, se rencontreront dans la vérité ; où la philosophie et la religion, unissant leurs forces

et leurs intérêts, et confondant leurs témoignages dans un même hommage rendu à Dieu et à sa parole, se seront donné la main pour concourir ensemble au bonheur et au salut de l'humanité.

Mais, avant de terminer cette introduction et d'aborder l'étude de la psychologie, nous éprouvons le besoin d'appeler l'attention de nos lecteurs sur une observation que nous ne pourrions passer sous silence sans les exposer à n'avoir qu'une idée étroite et incomplète de la nature humaine, et à se faire une fausse idée de la science par laquelle nous cherchons à la connaître : c'est que tout ce qu'il y a de puissance dans l'entendement humain pour connaître le vrai, et dans la volonté humaine pour faire le bien, ne vient pas uniquement de la nature, mais du concours de la nature et de la grâce.

Il y a trois faits que toute philosophie doit admettre dès son début, sous peine de ne rien savoir de l'humanité, ou de laisser son histoire et sa destinée enveloppées d'une obscurité profonde. Ces faits, qui doivent dominer toutes les pensées de l'écrivain moraliste, sont : la création de l'homme dans un état surnaturel, la déchéance de la nature humaine par le péché, et la miséricorde divine qui relève et répare cette grande ruine. Ces trois faits, clairement et solidement établis dans la doctrine catholique, apparaissent, quoique plus ou moins défigurés, dans les traditions religieuses de tous les peuples, et la raison humaine ne peut les méconnaître, les altérer ou seulement les laisser à l'écart sans tomber dans les plus graves erreurs et les plus étranges contradictions. L'homme n'a point été créé dans un état de pure nature, mais doué de prérogatives et de priviléges d'un ordre surnaturel. Les conséquences de sa chute ont été désastreuses et effrayantes. En violant les conditions de son union avec Dieu, il s'est placé, et nous avec lui, dans un état de dépouillement et de dégradation qu'aucune force humaine ne peut ramener à la perfection primitive d'où nous sommes déchus. Mais Dieu n'a pas abandonné sa créature : un acte de miséricorde infinie, consommé plus tard, mais produisant son effet dès l'origine, a été accompli ; et c'est ici que tout homme de bonne foi doit sentir combien le dogme de la régénération et de la rédemption par le sacrifice de l'Homme-Dieu

est consolant pour l'homme, combien il est digne de la bonté de celui qui est la charité infinie. La grâce vient donc au secours de cette nature défaillante ; elle la relève, la fortifie, et en aplanissant les obstacles que la liberté humaine, si malheureuse à son début, rencontre partout sur ses pas, elle la rend capable de remonter vers les hauteurs d'où elle est tombée.

Lors donc que nous décrirons certains faits psychologiques par lesquels nous voyons l'homme se porter puissamment vers le vrai, vers le bien, vers la justice, vers la perfection ; quand nous décrirons ces nobles penchants, ces inclinations sublimes qui viennent se résoudre dans les deux sentiments pour lesquels il est né, l'amour de Dieu et l'amour du prochain ; quand nous montrerons l'homme compatissant pour les maux d'autrui, clément, miséricordieux, dévoué à sa famille, à ses amis, à l'humanité, repentant de ses fautes, équitable, modéré, tempérant, patient dans les traverses, résigné dans le malheur, chaste, pudique, retenu par la crainte du mal, inspiré par le zèle du bien et par la passion du devoir, que nos lecteurs n'oublient pas que nous n'entendons point attribuer tous ces faits, toutes ces tendances au bien, tous ces prodiges de vertu et d'abnégation à la nature seule, mais à la nature aidée de la grâce qui n'a jamais manqué à l'homme. L'homme, par sa désobéissance, a fait sa nature mauvaise, égoïste, corrompue ; en s'éloignant de Dieu, source de la lumière et du bien, il a dû obscurcir son intelligence et dépraver sa volonté. Vous expliquerez par la nature tout ce qu'on trouve d'erreurs et de corruption dans le paganisme ; mais vous n'expliquerez que par l'union de la nature et de la grâce tout ce qu'on trouve de beauté morale, de vertus, de belles actions, de sentiments généreux, de lumières et de vérités dans les siècles païens. En un mot, l'alliance de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel a existé dans tous les temps, et ceci, nous le répétons, est parfaitement conforme à la bonté infinie de Dieu et à l'idée que nous devons nous former de sa providence.

Par sa chute, l'homme n'a pas changé sa destination ; elle est restée la même après son péché. Or, le péché ayant détruit sa puissance primitive pour le bien et affaibli ses moyens naturels de conformer sa vie à la volonté divine, il est évident

que la nature toute seule ne suffisait plus pour gouverner l'homme et pour le conduire à sa destinée. D'un autre côté, l'homme, par sa chute, n'a pas cessé d'être dépendant de Dieu et de sa loi; et non-seulement il n'a pas cessé de l'être, mais, en devenant par son crime redevable à la justice divine, il a rendu sa dépendance plus étroite encore. Donc, à moins de croire que l'homme, destiné toujours à la même fin et placé toujours sous la même dépendance du Créateur, aurait été condamné à l'impuissance absolue d'accomplir la loi de son être, bien plus à la nécessité de contredire les desseins éternels de Dieu sur lui, il faut nécessairement admettre que Dieu n'a pas cessé de le gouverner par l'action de sa providence, et de venir au secours de sa faiblesse par l'appui de sa grâce, choses qui se concilient très-bien avec la liberté de Dieu et avec celle de l'homme.

L'homme est né bon, a dit J.-J. Rousseau dans son fameux discours sur l'inégalité des conditions. S'il est né bon, si sa nature est essentiellement portée au vrai et au bien, alors comment expliquer le fonds d'ignorance et de perversité qui est en lui? Par la société? Mais si sa nature est foncièrement bonne, cette bonté native, cette perfection innée doit se manifester dans la société comme hors de la société; car l'état social, qui est apparemment l'état naturel de l'homme, puisque c'est celui dans lequel tous les hommes naissent, vivent et meurent, ne saurait dépraver la nature d'un être essentiellement bon. Non, l'homme n'est pas né bon; il ne l'est que par son union avec le principe de tout don parfait, que par sa participation à la lumière et à la bonté infinies qui sont en Dieu. « Nous voyons, dit Bossuet, les vérités éternelles dans une lumière supérieure à nous-mêmes, et c'est dans cette lumière supérieure que nous voyons aussi si nous faisons bien ou mal, c'est-à-dire si nous agissons ou non selon ces principes constitutifs de notre être. Là donc nous voyons avec toutes les autres vérités les règles immuables de nos mœurs; nous voyons qu'il y a des choses d'un devoir indispensable, et que dans celles qui sont naturellement indifférentes, le vrai devoir est de s'accommoder au plus grand bien de la société. » Mais ce langage n'est pas celui que nous parle la nature. La nature nous incline vers le mal,

vers les faux biens. La connaissance du vrai bien, du bien suprême est donc une révélation de la grâce rectifiant les inclinations de la nature, de même que l'amour du bien parfait est une inspiration de cette même grâce faisant prédominer les inclinations sublimes de l'esprit sur les appétits désordonnés des sens.

Voulons-nous connaître exactement la distinction de la nature et de la grâce? écoutons le sublime auteur de l'Imitation décrivant les mouvements si divers de l'une et de l'autre. On nous pardonnera de ne pas citer le chapitre tout entier, et de nous borner au choix de quelques passages qui suffiront pour répondre au besoin de notre pensée.

« La nature est pleine d'artifices; elle attire, elle surprend, elle séduit, et n'a jamais d'autre fin qu'elle-même.— La grâce, au contraire, agit avec simplicité, et fuit jusqu'à la moindre apparence du mal; elle ne tend point de piéges, et fait tout pour Dieu seul, en qui elle se repose comme en sa fin.

» La nature travaille pour son intérêt propre et calcule le gain qu'elle peut retirer des autres. — La grâce ne considère point ce qui lui est avantageux, mais ce qui peut être utile à plusieurs.

» La nature est avide et reçoit plus volontiers qu'elle ne donne; elle aime ce qui lui est propre et particulier. — La grâce est généreuse et ne se réserve rien; elle évite la singularité, se contente de peu, et croit qu'il est plus heureux de donner que de recevoir.

» La nature se porte vers les créatures, la chair, les vanités; elle est bien aise de se produire. —La grâce élève à Dieu, excite à la vertu, renonce aux créatures, fuit le monde, hait les désirs de la chair, ne se répand point au dehors, et rougit de paraître devant les hommes.

» La nature rapporte tout à elle-même, combat, discute pour ses intérêts. — La grâce ramène tout à Dieu, de qui tout émane originairement; elle ne s'attribue aucun bien, ne présume point d'elle-même avec arrogance, ne conteste point, ne préfère point son opinion à celle des autres; mais elle soumet toutes ses pensées et tous ses sentiments à l'éternelle sagesse et au jugement de Dieu; elle enseigne à réprimer les sens, à

fuir la vaine complaisance et l'ostentation, à cacher humblement ce qui mérite l'éloge et l'estime, et à ne chercher en ce qu'on sait et en toutes choses que ce qui peut être utile, en l'honneur et la gloire de Dieu ; elle ne veut point qu'on loue ni elle, ni ses œuvres, mais elle désire que Dieu soit béni dans les dons qu'il répand par pur amour.

» Cette grâce est une lumière surnaturelle, un don spécial de Dieu. C'est proprement le sceau des élus et le gage du salut éternel. De la terre où son cœur gisait, elle élève l'homme jusqu'à l'amour des biens célestes, et le rend spirituel, de charnel qu'il était. »

Ainsi la nature suit sa pente qui l'entraîne loin de Dieu, et l'œuvre de la grâce consiste à l'arrêter sur cette pente, et à lui rendre la force de lutter contre ses penchants, et de remonter vers sa perfection première.

Consultons bien notre propre cœur ; sondons-en l'abîme, et nous sentirons à chaque instant que notre nature, livrée à sa propre indigence, tend au mal par un attrait que peut seul expliquer le fait d'une dégénération qui a profondément altéré l'harmonie de notre être. Un poète a dit :

Je ne fais pas le bien que j'aime,
Et je fais le mal que je hais.

Qui pourrait nier que ces vers ne soient la peinture fidèle des contradictions du cœur de l'homme? Mais pourquoi ne faisons-nous pas le bien que nous aimons ? Parce que nous ne l'aimons pas comme il doit être aimé. Et pourquoi faisons-nous le mal que nous haïssons ? Parce que notre aversion est plutôt dans notre intelligence que dans notre cœur. Le fait est que tout ce que condamne la loi morale, ne plaît que trop à notre nature dégradée. Avouons-le, entre ce qu'on appelle les penchants de la nature, et les devoirs que nous imposent nos immortelles destinées et notre dignité d'êtres créés à l'image de Dieu, il y a une antipathie profonde dont la grâce seule peut triompher. Car ce ne serait pas la nature qui chercherait à se combattre et qui consentirait à se détruire. L'homme a la notion du bien qu'il doit accomplir, et du mal qu'il doit éviter. Mais il sent son insuffisance pour se porter vers l'un, d'une

propension pleine et entière, et pour s'éloigner de l'autre, d'une aversion réelle et décidée. Et voilà pourquoi le sentiment de cette nécessité d'une lumière intérieure qui éclaire les obscurités de la conscience, d'un appui à la volonté humaine, d'une force qui s'ajoute à sa force et soutienne ses résolutions chancelantes, a été avoué par tous les philosophes sincères et se retrouve sous des formes diverses dans tous les hommes. « Il n'est personne, dit M. Guizot, qui n'ait à citer chaque jour dans sa propre conduite mille preuves de ce mouvement de l'âme, avide de trouver hors d'elle-même une aide à sa liberté, qu'elle sent à la fois réelle et insuffisante. » Or, ce besoin si profond, si universel de la nature convaincue de sa faiblesse correspond certainement à quelque chose. Car on ne sent pas le besoin de ce qui est inutile ou de ce qui n'est qu'une chimère. Et quand l'homme demande à Dieu par la prière cette aide dont il ne peut se passer, c'est qu'il sent bien, dit encore M. Guizot, que les développements de son être moral ne sont pas tous les résultats, soit d'actes de sa volonté, soit de circonstances extérieures qu'il connaisse et qui les lui expliquent, et qu'il y a au-dessus de lui une puissance supérieure qui supplée à l'indigence de sa nature, et qui le modifie sans cesse à son insu par son action réparatrice.

Voyez comme se révèle dans toutes les circonstances de la vie de l'homme ce sentiment de son impuissance naturelle, ce besoin d'un secours qui soutienne sa faiblesse. Quel est celui qui n'a jamais cherché dans les conseils de l'amitié, dans les leçons de l'expérience, dans les lumières d'un sage confident, dans l'estime et l'approbation des gens de bien, dans les exemples des hommes vertueux, une consolation dans le malheur, un appui dans les dangers, un soutien dans les tentations, un moyen d'émulation, un encouragement à bien faire, une règle de conduite, un refuge contre soi-même et contre les piéges de son propre cœur? Si l'homme se sentait toujours égal aux circonstances, s'il était sûr de trouver toujours en lui la force nécessaire pour suffire à toutes les éventualités de la vie humaine, irait-il chercher des appuis étrangers? Or, ces sages conseils qui nous éclairent, ces bons exemples qui nous excitent, ces encouragements qui

nous relèvent, ces consolations qui nous fortifient, en un mot, toute cette action morale que la société exerce continuellement sur l'homme, tous les secours qu'il y trouve, toutes les vérités que Dieu y conserve, toutes les croyances qui s'y perpétuent, toute cette hiérarchie de devoirs et d'obligations qui l'enveloppe, qui l'enlace, quil'entraîne, pour ainsi dire, dans le grand mouvement par lequel la Providence régit le monde moral; ne sont-ce pas là comme autant de grâces qui nous portent continuellement au bien, malgré la dépravation de notre nature; indépendamment de l'influence par laquelle Dieu se plaît à agir directement sur notre âme, et à lui inspirer cette volonté droite, sans laquelle, dit Bossuet, ne peut s'achever sa conformité avec son créateur, ou plutôt par laquelle peut être réparée en elle cette image de Dieu, qu'une volonté corrompue par le péché avait comme entièrement effacée ?

Voilà, disons-nous, comment le dogme de la chute originelle est la clef de l'histoire de l'humanité. Le nier, c'est contredire le sentiment universel; le passer sous silence, c'est jeter volontairement un voile impénétrable sur la nature humaine; c'est vouloir laisser sans solution le problème des contradictions du cœur humain, et de la lutte du bien et du mal qui s'y perpétue. Ainsi quiconque prétend à la connaissance de l'homme est obligé, dès le premier pas qu'il fait dans la carrière de l'investigation philosophique, d'emprunter à la révélation le dogme fondamental sur lequel repose toute l'économie de la religion, et cela sous peine de ne plus voir dans la nature humaine qu'une énigme indéchiffrable. Nous aurons plus d'une fois l'occasion de revenir sur cette pensée, qui ne peut d'ailleurs avoir son développement complet que dans la théodicée et dans la morale.

PSYCHOLOGIE.

La psychologie, avons-nous dit, est l'étude de la pensée humaine considérée dans chaque individu ; en d'autres termes, c'est la science du *moi* ou de l'âme, étudiée dans les phénomènes qui se passent en elle, dans les *lois* qui président à la production de ces phénomènes, dans les *capacités* et les *facultés* dont elle est douée, et enfin dans sa *nature ;* de sorte qu'étudier la psychologie, c'est chercher à connaître les *états* et les *opérations* du *moi, l'ordre* suivant lequel ces *modes* et *actes* se succèdent et se combinent dans l'esprit, les puissances qu'il a d'*être* ou d'*agir* de telle ou telle manière, et enfin ce qu'il est en lui-même comme *être* ou *substance.*

De là la division de la psychologie en quatre parties bien distinctes, dont la première constatera et décrira tous les éléments constitutifs de la pensée ; dont la seconde fera connaître l'ordre de succession et de génération qu'ils gardent entr'eux, c'est-à-dire les conditions générales et constantes d'où dépend leur production ; dont la troisième induira de ces phénomènes et des circonstances qui les accompagnent, les capacités ou les facultés dont ils font supposer que l'esprit est doué ; dont la quatrième enfin déterminera par voie de déduction, et en se fondant sur les principes antérieurement établis, quelle doit être la nature du sujet auquel ces faits et ces propriétés se rattachent.

Cette division trouve sa justification naturelle dans la nécessité où est l'homme d'étudier d'abord les modes et les opérations de l'âme, ainsi que les circonstances dans lesquelles ces différents faits se produisent, pour constater le pouvoir qu'elle a d'être ou d'agir de telle ou telle manière, et dans la nécessité non moins évidente de connaître préalablement toutes ces choses, pour déterminer la nature du sujet pensant. Car il en est de la psychologie comme de la physique. La nature des corps ne se connaît que par leurs propriétés, et ces propriétés elles-

mêmes ne se constatent que par les faits ou phénomènes qu'ils nous présentent.

La question de savoir quelle est la méthode qu'il convient d'appliquer aux études psychologiques se trouve par cela même indiquée.

De même que l'observation sensible nous donne la connaissance des phénomènes du monde physique ; de même l'observation intérieure nous donnera celle des phénomènes de l'âme. La première partie de la psychologie, partie uniquement descriptive, reposera donc toute entière sur l'observation. Le *moi* n'a pas seulement la faculté de percevoir ce qui a lieu au dehors, dans le monde extérieur ; il a encore celle de percevoir tout ce qui a lieu au dedans de lui. Cette vue intérieure par laquelle l'âme prend directement connaissance des faits qui se passent en elle, conserve le nom de *sens intime* ou de *conscience*, *sui conscientia*, tant que le *moi* ne fait pas effort pour acquérir la connaissance claire et distincte de sa pensée et des éléments qui la composent ; elle reçoit le nom de *réflexion*, quand l'âme exerçant son activité, se replie sur elle-même, pour éclaircir par une observation attentive les notions obscures et confuses renfermées dans la perception de *conscience*.

Que l'âme ait la faculté de se voir et de se contempler ainsi, qu'elle soit douée d'un sens particulier qui la mette en rapport avec elle-même, qu'il n'y ait aucun de ses états, aucun de ses actes dont elle n'ait la connaissance intime, qu'elle ne puisse penser, sentir, désirer, vouloir, sans savoir qu'elle pense, qu'elle sent, qu'elle désire, qu'elle veut, c'est un fait incontestable, mais dont on ne peut dire autre chose, sinon qu'il existe. Nier la réalité de cette vue intérieure, parce qu'on ne peut la comprendre, ce serait porter le doute sur la réalité de nos perceptions externes qui sont tout aussi inexplicables ; car il n'est pas plus certain que nous connaissons par elles le monde matériel, qu'il ne l'est que le *moi* se connaît lui-même par la conscience.

PREMIÈRE PARTIE.

ANALYSE DE LA PENSÉE.

Division des faits de l'esprit.

Sous le nom de *pensée* nous comprenons l'ensemble des modes et des actes de l'esprit. Ainsi définie, la *pensée* se présente à nous sous la forme d'une synthèse qu'il est nécessaire de décomposer pour en connaître les éléments.

L'observation interne appliquée à l'étude de la pensée doit donc procéder par voie d'analyse ; car ce n'est que par des actes successifs d'attention portés sur les faits intérieurs, que l'esprit peut les démêler, les distinguer et s'en rendre compte.

Or, la première chose que constate l'observation interne, c'est que les éléments de la pensée ne sont pas tous identiques, c'est qu'ils diffèrent entr'eux par certains caractères qui les font aisément reconnaître.

Parmi ces phénomènes, il en est que le *moi* subit, sans le concours de sa volonté, et pour lesquels il est doué d'une simple capacité ou réceptivité. Il en est d'autres au contraire, qu'il se sent la puissance de produire par son énergie propre, et dans lesquels il a conscience de son activité. Nous comprendrons les premiers sous le nom de *modes*, *modifications*, *états*, *manières d'être*, qui seront pour nous synonymes. Les autres seront désignés sous le nom d'*actes* ou d'*opérations*. De là deux espèces de faits spirituels bien distincts, les uns, que nous nommerons *faits passifs*, parce que leur cause efficiente est hors de l'esprit, les autres qui ont leur principe de causation dans l'esprit lui-même, et que nous nommerons pour cette raison *faits actifs*.

Mais les faits dans lesquels le *moi* est dans un état de *passivité*, c'est-à-dire à l'égard desquels il est doué d'une simple *réceptivité*, sont eux-mêmes de deux sortes. Les uns le met

tent en rapport soit avec le monde visible, soit avec le monde invisible, par l'*action* qu'ils exercent sur lui ; ce sont tous les phénomènes qui se rattachent à la *sensibilité*, tels que les plaisirs, les peines, les sentiments et les désirs de toute espèce. Les autres le mettent en rapport avec ces deux mondes et avec lui-même par la *connaissance* qu'il en reçoit ; ce sont toutes les perceptions diverses qui se rattachent à l'*intelligence*.

Il y a également une division à établir parmi les faits dans lesquels le *moi* est actif ; car, pour peu que le *moi* s'observe, il reconnaît qu'il peut exercer son activité de deux manières : l'une par l'*attention*, c'est-à-dire, par l'*effort* qu'il fait pour *réagir* sur ses *perceptions* ; l'autre par la *volonté*, c'est-à-dire par l'effort qu'il fait pour réagir, soit sur le monde sensible, soit sur ses propres affections. Dans les actes d'*attention*, l'esprit tend à convertir des notions obscures en idées claires et distinctes, et à compléter ainsi ses connaissances : sans l'*attention*, la simple *réceptivité intellectuelle* serait incapable de nous donner la science. Dans les actes de *volonté*, il tend à déterminer soit des *mouvements* dans les organes corporels, soit des *changements* dans les corps étrangers, soit des *modifications* dans ses *sentiments* et dans ses *désirs*, qui soient en rapport avec ses besoins, ses intérêts et ses devoirs ; sans la *volonté*, l'âme aspirerait à l'*action*, sans pouvoir jamais la réaliser. En un mot, ce qu'est l'*attention* à l'*intelligence*, la *volonté* l'est au *désir*. Ajoutons que les *faits actifs* étant seuls *propres* et *personnels* à l'esprit, puisque lui seul les *opère*, et en est le *principe* et la *cause réelle*, c'est par l'*attention* et la *volition* seules que l'homme a conscience du *moi* ou de la *personnalité*.

TITRE PREMIER.

ANALYSE DE LA SENSIBILITÉ ; DIVISION DES FAITS INTÉRIEURS QUI S'Y RATTACHENT.

La sensibilité est, comme nous l'avons dit, l'ensemble des modifications que le *moi* éprouve, lorsqu'il subit l'action du

monde visible ou invisible, non par la *connaissance* qu'il en prend, mais par les sensations agréables ou désagréables, les jouissances ou les souffrances, les émotions de plaisir ou de peine, les aversions ou les désirs, les affections sympathiques ou antipathiques que cette action détermine en lui. Autre chose en effet est *connaître*, *juger*, *croire*, *se souvenir;* autre chose est *sentir*, *jouir*, *souffrir*, *désirer*, et l'observation de conscience distingue ces deux espèces de faits avec autant de netteté que le langage, qui est aussi une psychologie. Or, les sensations et les sentiments de toutes sortes, les peines et les plaisirs de toutes sortes, les désirs et les affections de toutes sortes, tels sont les faits intérieurs que nous comprendrons sous le nom commun de sensibilité.

Division de la sensibilité.

Mais les faits qui se rattachent à la *sensibilité* n'ont pas tous la même origine et le même caractère. L'observation analytique reconnait entr'eux des différences dont il faut tenir compte. Les uns sont déterminés en nous par l'action ou la présence des objets matériels et sensibles, les autres par l'action des objets immatériels. De là une première division de la sensibilité en sensibilité physique et sensibilité morale.

PREMIÈRE SECTION.

DE LA SENSIBILITÉ PHYSIQUE.

La sensibilité physique comprend toutes les *sensations*, soit agréables, soit désagréables, que détermine en nous l'action des corps étrangers, tous les *plaisirs* et toutes les *douleurs* que nous localisons dans l'un de nos organes, tous les *appétits* ou *désirs sensuels*, soit attractifs, soit répulsifs, que l'âme éprouve à leur occasion. Mais les sensations se manifestant dans le *moi* de diverses manières, et à la suite de certains faits qui ne se présentent pas tous et toujours avec les mêmes caractères : il est nécessaire de donner une description exacte de ces faits, avant de faire connaître les divers phénomènes de la sensibilité physique.

CHAPITRE PREMIER.

De l'impression.

L'impression en général peut être définie : Un changement déterminé dans nos organes par la présence et l'action d'un corps étranger. Lorsqu'un objet matériel est en rapport avec une partie quelconque de la surface de notre propre corps, il y occasionne certaines modifications auxquelles on a donné le nom *d'impressions*, et qui varient suivant la nature de l'organe impressionné. Ce mot, qui ne convient à la rigueur qu'aux modifications organiques résultant *immédiatement* du contact, a cependant été appliqué par analogie à toutes celles qui résultent *médiatement* de l'action des objets extérieurs sur les organes de la vue, de l'ouïe et de l'odorat, quoique ces organes ne soient pas réellement pressés par l'objet.

Ces impressions reçues soit médiatement, soit immédiatement, ont d'ailleurs trois degrés,

Au premier degré, elles n'ont lieu que dans une partie quelconque de la surface interne ou externe de nos organes. Nous nous conformerons au langage de quelques métaphysiciens en leur donnant le nom d'impressions *premières*, *organiques* ou *superficielles*.

Au deuxième degré, elles se communiquent aux nerfs, et reçoivent alors le nom d'impressions *moyennes* ou *nerveuses*.

Au troisième degré enfin, elles se propagent jusqu'au cerveau, et on les appelle par cette raison impressions *profondes* ou *cérébrales*.

Quand une impression quelconque a atteint ce troisième degré, elle détermine invariablement une sensation dans l'âme. Toute sensation a donc pour cause occasionnelle une impression cérébrale, de même que toute impression organique a pour cause occasionnelle l'action ou la présence d'un corps étranger. Or, cette action s'exerçant avec plus ou moins de force, plus ou moins de faiblesse, il est évident que du degré d'intensité de l'impression doit dépendre le plus ou moins de vi-

vacité de la sensation. Ajoutons encore que, suivant que la série d'impressions qui précède toute sensation commence dans une partie quelconque de la surface interne ou externe, la sensation elle-même est dite *interne* ou *externe*.

Mais nous croyons devoir entrer ici dans quelques détails physiologiques et décrire les principales circonstances dans lesquelles sont produites les différentes impressions. Nous nous bornerons à reproduire d'une manière abrégée les observations des maîtres de la science, et entr'autres de MM. Richerand et Bérard, en nous permettant toutefois de modifier quelques expressions qui manquent d'exactitude sous le rapport psychologique.

§ Ier. — *Des impressions externes.*

Avant de décrire les organes par lesquels l'homme est mis en relation avec la matière, proprement dite, et avec les propriétés qui lui sont inhérentes, il convient d'abord d'étudier les corps qui produisent l'impression. Le seul organe du toucher n'exigeant point cette étude préliminaire, nous commencerons par lui nos descriptions. Tout le monde sait du reste que sa faculté propre et distinctive est de recevoir l'impression des qualités tangibles, ce qui a fait dire que le toucher est le plus grossier et le plus matériel de nos organes.

1. Organe du toucher.

L'organe du toucher enveloppe toutes les parties du corps, et fonctionne par tous les points de sa surface, partout enfin où les objets extérieurs peuvent s'appliquer et faire impression. La partie la plus externe de cette surface est *l'épiderme*, tissu mince, transparent, inorganique, véritable sécretion qui se coagule et se durcit après sa formation, matière animale particulière, analogue aux ongles et à la corne, qui se détache par plaques, tombe en écailles, et se régénère facilement après avoir été enlevée, à moins que l'appareil vasculaire du tissu cutané qui la produit, n'ait été détruit. Tous les corps organisés et vivants, dit M. Richerand, sont pourvus de cette enveloppe, et chez tous, sur la graine d'un végétal, sur sa tige,

à la surface du corps des animaux et de l'homme, elle a la plus grande analogie de fonctions et de nature. L'incorruptibilité fait en quelque sorte son essence, et dans les tombeaux qui ne contiennent plus que la poussière d'un squelette, il n'est pas rare de trouver intact et reconnaissable l'épiderme épaissi qui sert de semelle à la plante du pied et surtout au talon.

Sous *l'épiderme* est le *chorion* ou *derme*, membrane dense, très-élastique, qui n'est que la continuité de cette couche plus ou moins épaisse qui unit ensemble toutes les parties de notre corps, et qui en recouvre toutes les régions. Elle se forme par la juxta-position plus intime des lames du tissu cellulaire, qui en s'approchant de la surface, s'appliquent plus immédiatement les unes sur les autres et ne sont plus écartées par la graisse. C'est d'ailleurs à ce panicule graisseux étendu sous la peau que celle-ci doit sa tension, sa blancheur, son poli, sa souplesse, et par conséquent la facilité avec laquelle elle peut s'appliquer aux objets tangibles, embrasser les corps les plus petits et s'adapter aux plus petites inégalités de ceux dont le volume est peu considérable. Une peau rude, sèche, inégale, ridée, remplirait imparfaitement cette fonction par l'impossibilité de toucher par tous les points de sa surface la superficie des objets avec lesquels elle serait en contact. Aussi a-t-on constaté que les phénomènes du tact étaient bien incomplets chez des hommes consumés par le marasme, et dont la peau dure et rugueuse était dans certains endroits comme collée aux parties sous-jacentes. C'est par une raison contraire que la pulpe des doigts, si molle, si flexible, si propre, par l'espèce de coussinet graisseux qu'elle présente, à s'appliquer aux corps les mieux polis et à recevoir l'impression des aspérités les plus légères, est le siége d'un tact si délicat et si exquis. L'analyse chimique du tissu cutané, dit M. Richerand, prouve qu'il ne ressemble point exactement au tissu cellulaire et membraneux. Il est albumino-fibreux, et tient le milieu pour sa composition, comme pour sa dose de contractilité entre les tissus celluleux et la chair musculaire.

Les intervalles qui séparent les filaments dont le *chorion* se compose donnent passage à des artères, à des veines, à des vaisseaux lymphatiques, à des filets nerveux, à du tissu cel-

lulaire. Le tout, après avoir traversé le *derme* du dedans au dehors, vient s'épanouir à la surface externe. Si l'on examine cette surface, on y distingue : 1° une multitude de petites papilles mamelonnées, fongueuses, coniques, pointues, obtuses, et diversement figurées dans les différentes parties du corps. Ces éminences ne sont autre chose que les extrémités pulpeuses des nerfs qui s'y terminent par des espèces de pinceaux ou houppes nerveuses. Autour d'eux se développent des vaisseaux vasculaires d'une extrême ténuité. C'est ce qui fait croire à M. Broussais que ces papilles sont composées de substances nerveuses entremêlées de vaisseaux sanguins réduits à l'état capillaire. Plus marquées aux doigts que partout ailleurs, les papilles de la peau se gonflent quand on les irrite, soulèvent en quelque sorte l'épiderme, et cette espèce d'érection est très-utile quand nous voulons toucher un corps avec soin. 2° Un enduit muqueux, incolore chez les Européens, noirci par la lumière chez les peuples des climats méridionaux, de nature albumineuse, destiné à entretenir les papilles dans cet état de mollesse et d'humectation qui favorise les phénomènes du tact. C'est dans cette couche, connue sous le nom de réseau muqueux de Malpighi, que paraît résider le principe qui donne à la peau des différents peuples des couleurs si diversifiées. Indépendamment de cette couche mince et albumineuse répandue à la surface mamelonnée de la peau, les capillaires sanguins et lymphatiques qui entourent les papilles nerveuses forment, en communiquant ensemble, un réseau à mailles très-fines, adhérant à l'épiderme par une multitude de petits filaments vasculaires qui s'engagent dans l'épaisseur de cette dernière enveloppe, et s'y terminent en pores exhalants et absorbants, suivant qu'ils appartiennent au système artériel ou au système des vaisseaux lymphatiques. Du reste M. Broussais fait observer que l'appareil vasculo-nerveux que forment le corps réticulaire et les papilles n'a pu encore être disséqué par les anatomistes. En effet, dit-il, on ne peut plus dans ce tissu isoler aucune veine, aucune artère; on n'y retrouve plus le névrilème, on distingue seulement que les papilles ont plus de consistance que le corps réticulaire ou muqueux au milieu duquel elles forment une saillie plus ou moins apparente

dans les régions de la peau où le toucher est le plus délicat, tandis qu'en d'autres endroits il est très-difficile ou même impossible de les apercevoir. C'est dans cet assemblage de vaisseaux capillaires entrelacés au-dessous de l'épiderme que paraissent s'accomplir les phénomènes de la plupart des inflammations cutanées et des maladies éruptives.

Si l'on considère la ténuité, l'extrême délicatesse des parties que nous venons de décrire, on ne peut s'empêcher d'admirer le soin avec lequel la Providence a disposé l'appareil destiné à transmettre au centre de rapport l'action des causes extérieures. On conçoit alors comment l'âme, en relation avec un système d'organes si merveilleusement accessible à tout ce qui se passe au dehors, soit si promptement avertie des moindres accidents qui ont lieu à la surface de notre corps. Mais cette même délicatesse d'organisme exposerait la sensibilité à recevoir de continuelles et pénibles surexcitations; elle ferait de l'exercice de cette faculté un martyre de tous les instants, si la nature n'y avait pourvu en étendant sur cet appareil un voile protecteur, qui affaiblisse l'action trop vive des choses extérieures sur nos organes, qui modère le mouvement de contractilité et d'érection vitale des papilles nerveuses, et qui empêche que l'air ne dessèche la peau et n'émousse à la longue la propriété dont elle jouit, de recevoir et de transmettre l'impression. L'épiderme, placé aux limites de l'économie vivante, a pour usage de recouvrir le tissu dans lequel réside essentiellement la faculté tactile, et sert de barrière à l'introduction trop facile des substances hétérogènes. Privé lui-même de sensitivité, il ne fait obstacle à la communication de l'appareil tactile avec les corps étrangers, qu'autant qu'il est nécessaire pour corriger l'excès de susceptibilité du tact, sans en arrêter l'exercice. On sait, dit M. Richerand, combien le moindre contact est pénible, après que l'épiderme a été détaché. Celui de l'air suffit pour enflammer douloureusement la peau découverte par l'application d'un vésicatoire.

Quoique la faculté de recevoir l'impression tactile soit commune à toutes les parties de la surface du corps, toutefois la main a été regardée de tout temps comme l'organe spécial du toucher. La station sur deux pieds rend libres les membres

supérieurs ; la main placée à l'extrémité peut atteindre les objets à une certaine distance; la disposition des articulations de tout le membre, facilite son transport d'un lieu à un autre, et sa présentation en tous sens aux objets extérieurs. Le grand nombre d'os qui entrent dans sa composition la rend susceptible de mouvements très-variés, à l'aide desquels elle change de forme, et se recourbant, s'arrondissant, se déployant à volonté pour s'accommoder aux inégalités que présente la surface des objets, les saisit, les presse, les embrasse, les palpe de toutes les façons. Cette conformation avantageuse, ajoute M. Richerand, est surtout évidente aux extrémités des doigts. Leur partie antérieure, qui jouit du tact le plus délicat, reçoit des nerfs médian et cubital, des cordons assez gros qui se terminent en formant des houppes arrondies, serrées, et environnées d'un tissu cellulaire pelotonné. Cette partie des doigts que l'on appelle leur pulpe, est soutenue par les ongles; des vaisseaux très-nombreux se répandent dans ce tissu névro-cellulaire, et l'arrosent d'une humeur abondante qui en conserve la souplesse. Quand la transpiration est augmentée, on la voit sortir en gouttelettes à cette extrémité des doigts, au fond des raies concentriques dont l'épiderme se trouve sillonné. Le pouce peut être opposé à chacun des autres doigts ; et ce mouvement d'opposition a paru, à Buffon, tellement avantageux, qu'il lui a attribué notre supériorité intellectuelle sur les autres animaux; opinion dont il est inutile, je pense, de démontrer l'absurdité. L'instrument admirable dont il est muni, peut, selon la remarque de M. Bautain, prouver la domination qu'il est destiné à exercer sur le monde physique, par le pouvoir qu'il a de façonner la matière à sa volonté et d'après le plan de sa pensée. Mais ce n'est là qu'un moyen d'exécution qui n'est rien, sans l'intelligence qui le met en œuvre.

Après avoir donné la description de l'organe cutané, les physiologistes s'occupent des fonctions de la peau, et cherchent à déterminer ses rapports avec le dehors et avec le dedans. Car la peau est en relation, non-seulement avec les objets extérieurs, mais encore avec les organes internes. Les rapports du toucher avec les diverses propriétés de la matière, telles que la solidité, l'étendue, la densité, la forme, la tempéra-

ture, ses usages immédiats, comme moyen de conservation et de bien-être, son importance comme instrument de connaissance, seront l'objet d'un article à part, que nous renvoyons au titre de la *perception externe matérielle*. Nous nous bornerons ici à traiter des rapports ou sympathies de relation de l'appareil tactile, soit avec le cerveau, soit avec les viscères.

L'impression qui résulte de l'action des corps étrangers sur l'organe qui s'y applique, ne fait que traverser l'épiderme pour atteindre aussitôt les pulpes nerveuses du tissu cutané, mais elle ne s'y concentre pas ; elle se propage immédiatement par l'intermédiaire des nerfs, jusqu'au centre de relation, c'est-à-dire jusqu'au cerveau. Mais quels sont les nerfs qui transmettent les impressions tactiles, qui en sont comme les conducteurs? Cette fonction, dit M. Richerand, est confiée aux nerfs spinaux pour la peau de toutes les parties du corps, excepté celle de la face et la partie antérieure du crâne, où nous trouvons des nerfs de la cinquième et de la septième paires. Ce sont encore les nerfs spinaux qui sont chargés de conduire les impressions dont la conjonctive, la pituitaire, la muqueuse de la bouche peuvent être le siége.

M. Broussais essaie de prouver, de la manière suivante, les actions et réactions de la peau sur l'organe cérébral et de celui-ci sur les viscères. Certaines frictions, dit-il, exercées avec lenteur, et toujours dans le même sens, par la main d'une autre personne, ont pour résultat une sorte de relâchement du cerveau, une tendance au sommeil, un état de langueur de l'appareil musculaire; la circulation devient plus régulière, les douleurs s'émoussent ou se calment, toute l'étendue de la peau partage la modification de la portion qui est touchée. Le bain tiède procure souvent des effets à peu près analogues aux précédents.

La peau est-elle au contraire touchée et frottée avec quelque persévérance par des corps âpres, la peau fait parvenir au centre des impressions qui se résolvent dans l'âme en sensations douloureuses. On éprouve une sorte d'horreur, une disposition à l'impatience, à la colère, aux mouvements nécessaires pour repousser la cause irritante, et quelquefois même ce contact détermine des convulsions d'une très-grande inten-

sité. Le toucher des corps secs et couverts de légères aspérités, tels que le liége, occasionne, chez plusieurs personnes, un sentiment d'horreur avec frissonnement, et même retentissement jusque dans l'épigastre et dans l'intérieur du tissu musculeux.

Le chatouillement développe une foule d'impressions plus ou moins vives, la précipitation des battements du cœur, une agitation involontaire et même de véritables convulsions, qui peuvent interrompre la respiration, la circulation, produire des congestions pectorales, encéphaliques, et même la mort.

Supposez une personne douée d'une vive sensibilité, sur laquelle on pratique l'action du chatouillement; s'il est d'abord exercé faiblement, dit encore M. Broussais, le patient sent une impulsion qui le porte à rire et à s'éloigner du chatouilleur; mais il est maître de résister, et avec une ferme volonté il y réussit. Agit-on plus vivement, il ne peut plus y tenir, il s'agite, il éclate de rire; redouble-t-on de vitesse dans les mouvements du chatouillement, il s'emporte, il se débat avec violence; enfin l'on n'est pas plus maître de résister à cette singulière impression qu'à l'impulsion qui nous porte à dilater la poitrine pour nous procurer de l'air, après avoir suspendu long-temps la respiration.

Tel est l'effet produit par toute impression excessive reçue par l'organe du toucher, et cet effet résulte toujours de l'énergie avec laquelle elle est répétée dans les principaux viscères. L'impression d'où résulte le chatouillement, par exemple, est répercutée au cerveau; celui-ci la réfléchit au centre épigastrique; et c'est lorsqu'elle a été renvoyée de l'épigastre au centre cérébral, toujours par l'intermédiaire du système nerveux, que se déploient les mouvements précipités dont on vient d'offrir le tableau. M. Broussais prouve ce mécanisme par les faits suivants : Si la personne chatouilleuse est attaquée d'apoplexie, elle ne sent point de chatouillement ; si l'estomac est phlogosé, elle le sent bien; mais elle n'est tentée ni de rire ni de se débattre pour l'éviter. L'irritation de l'estomac absorbe, neutralise, pour ainsi dire, l'impression du chatouillement, qui, n'étant pas renvoyée au cerveau, s'efface et ne détermine ni besoin de rire ni besoin d'agitation. Toutes ces observations

démontrent, selon M. Broussais, que les stimulations exercées sur le tissu cutané ne peuvent agir sur les viscères que par l'intermédiaire du cerveau ; que les mouvements qui s'exécutent par son moyen dans les muscles locomoteurs, sont toujours en raison des impressions qui lui sont renvoyées secondairement par les viscères; enfin, que les mouvements organiques sont toujours influencés et par l'impression, et par l'exercice de la contractilité musculaire.

Nous avertissons nos lecteurs qu'en citant M. Broussais, nous avons distingué les faits que sa longue expérience comme médecin lui a permis de constater, du langage dont il se sert pour les rapporter, et des inductions qu'il en tire dans le sens du matérialisme, dont il a été un des plus ardents promoteurs. Nous distinguons en lui le savant et habile physiologiste, l'observateur attentif et pénétrant, du mauvais métaphysicien. Nous avons donc été obligés de modifier souvent la terminologie qu'il emploie, et de la ramener à la rigoureuse exactitude du langage psychologique. C'est ce que nous ferons encore, toutes les fois que nous aurons à lui emprunter quelques citations.

2. Organe de la vue.

De la lumière.

« Lorsque le soleil, d'abord caché sous l'horizon, se lève et paraît tout-à-coup à nos yeux, dit M. Biot, on conçoit qu'il existe nécessairement entre cet astre et nous un certain mode de communication qui nous avertit de son existence sans que nous ayons besoin de le toucher. Ce mode de communication, qui s'exerce ainsi à distance et se transmet par les yeux, constitue ce que l'on appelle la *lumière.* » Mais qu'est-ce que la lumière? Devons-nous croire avec Mallebranche, Descartes, Huinghens et l'illustre Euler, que tout l'espace que comprend l'univers est rempli d'un fluide subtil dont toutes les molécules sont contiguës les unes aux autres, de manière que les *vibrations* communiquées par l'action du corps lumineux aux molécules qui en sont les plus voisines se propagent jusqu'à des distances infinies, et que la *lumière* n'est autre chose que

le résultat des *vibrations* de ce fluide, de même que le *son* n'est que le résultat des vibrations de l'air? Ou bien adopterons-nous l'hypothèse de Newton, qui considère la lumière comme une *émanation* réelle de molécules de matière lumineuse qui sont lancées de toutes parts avec une force inconcevable par les corps lumineux, en sorte que ces molécules parcourent des milliards de lieues toujours avec la même vitesse; vitesse si prodigieuse qu'elle surpasse un million de fois celle d'un boulet de canon, et qu'il ne faut à la lumière que 8′ 13″ pour parcourir les trente-trois millions de lieues qui nous séparent du soleil? Nous ne rapporterons pas les diverses objections qui ont été faites contre ces deux opinions. Il nous suffira de dire que cette dernière est la plus généralement répandue, et que la lumière est regardée par le plus grand nombre des physiciens comme un fluide que son extrême subtilité rend impalpable. Nous rappellerons d'ailleurs que lorsqu'un objet nous transmet la notion de son existence par le moyen de la lumière, cette transmission, dans tous les cas, se fait en ligne droite. Car, dit M. Biot, si l'on dispose des fils de soie ou de métal très-fins parallèlement les uns aux autres, et dans une même place, un point lumineux placé sur le prolongement de cette direction, au-delà des fils, sera occulté; mais, pour peu qu'on l'en écarte, il sera transmis; et c'est sans doute une chose bien admirable que les rayons lumineux ne soient jamais détournés de leur route, malgré tant de causes qui sembleraient devoir apporter de nombreuses perturbations dans la régularité de leur marche. Ce phénomène est si frappant, qu'il semblerait contredire cet axiôme, que *la matière est impénétrable*, et que Newton lui-même avait fini par douter si la lumière était véritablement une *substance corporelle*. Si l'on considère en effet qu'il existe des milliards d'étoiles qui sont à de si prodigieuses distances que les rayons qu'elles nous envoient emploient des années, des siècles même pour parvenir à la terre; que chacun de ces innombrables soleils remplit à lui seul d'une sphère de rayons cet espace presque infini; que toutes ces sphères de rayons lumineux se coupent, se croisent, se pénètrent dans tous les sens imaginables; que tous les rayons qui les composent sont animés d'un mouvement plus rapide que la pensée; est-il pos-

sible de comprendre et surtout d'expliquer d'une manière qui satisfasse pleinement la raison, comment, malgré le nombre infini de ces rayons de matière lumineuse qui tous sont poussés en ligne droite par une force dont la puissance passe toute imagination, qui tous marchent en sens contraire ou fort différent, qui tous exercent réciproquement les uns sur les autres la puissance attractive, qui tous sont soumis à l'attraction des immenses corps célestes qu'ils trouvent sur leur route; comment, dis-je, malgré tant de causes de troubles et de dérangéments dans leur marche, nous voyons ces rayons lumineux exécuter leurs mouvements avec autant d'aisance et de régularité que s'il n'existait dans l'espace universel autre chose qu'une seule et unique sphère de ses merveilleux rayons? (M. Patrin).

Toutefois, d'autres considérations non moins puissantes prouvent que la lumière n'est pas une simple modification, mais une substance réelle et corporelle. On connaît ses propriétés chimiques et leur influence sur d'autres substances avec lesquelles elles se combinent. Les physiciens ont observé, par exemple, qu'elle enlève l'oxigène aux métaux, dont les oxides passent à l'état purement métallique par la seule exposition aux rayons solaires; elle enlève également l'oxigène à l'acide *nitrique*, que la lumière convertit en acide *nitreux;* elle agit même évidemment sur la plupart des couleurs qu'elle détruit comme le ferait l'eau forte. Enfin, les expériences du daguerréotype achèvent de démontrer l'action purement physique de la lumière; car si elle n'agissait pas comme corps sur les substances matérielles où l'on veut qu'elle s'imprime, comment expliquer ces traces si visibles, et pour ainsi dire si palpables, qu'elle laisse de son action, dans ces images des objets qu'elle vient y dessiner et y graver en caractères ineffaçables? A la vue de cette opération si merveilleuse et en même temps si matérielle, il est impossible de nier la corporéité de la substance lumineuse.

Pour compléter ce que nous avons à dire ici sur la lumière, nous ajouterons qu'elle se nomme *directe* lorsqu'elle vient du corps lumineux à l'œil sans rencontrer aucun obstacle; *réfléchie*, lorsqu'elle est renvoyée à cet organe par un corps opa-

que; *réfractée*, quand sa direction a été changée en traversant des milieux transparents de densité inégale; qu'un rayon lumineux est réfléchi sous un angle égal à celui d'incidence; que celui qui traverse un corps transparent, diaphane ou perméable à la lumière, éprouve une déviation d'autant plus forte en se rapprochant de la ligne perpendiculaire, que la surface du corps a plus de densité et qu'il est formé d'éléments plus combustibles.

Nous rappellerons encore qu'un rayon de lumière réfracté par le moyen du prisme se décompose en sept rayons colorés, qui sont le rouge, l'orangé, le jaune, le vert, le bleu, l'indigo et le violet; que la réfrangibilité de chacun de ces rayons est plus ou moins grande selon qu'il est plus ou moins voisin du rouge, celui de tous qui frappe les yeux avec le plus de force et qui produit sur la rétine les plus vives impressions; que par conséquent le rayon violet, qui s'en éloigne le plus, est de toutes les couleurs la plus faible, la moins réfrangible, celle qui a le moins d'éclat, celle qui fait ressortir les formes avec le moins d'avantage, et que les peintres, pour cette raison, emploient avec le plus de modération dans leurs tableaux; tandis que la couleur verte, qui occupe le milieu de l'échelle, est la plus douce à l'œil, la plus constamment agréable, celle enfin sur laquelle la vue se repose le plus long-temps et le plus volontiers, et que, sans doute aussi, pour cette raison, la Providence s'est plue à répandre avec le plus de prodigalité dans la nature. Lorsqu'un corps éclairé réfléchit tous les rayons, il paraît blanc; car le blanc est la fusion de toutes les couleurs en une seule. S'il n'en réfléchit que certains, le corps paraît diversement coloré selon les rayons qui sont renvoyés. Enfin, si tous sont absorbés, il en résulte la sensation du noir, qui n'est que l'absence de toutes les couleurs. Un corps noir est plongé dans une obscurité profonde; c'est l'éclat des corps environnants qui seul le fait apercevoir. Au contraire, un corps lumineux ou éclairé envoie ou réfléchit de tous les points de sa surface une multitude de rayons, qui, divergeant avec une force progressivement décroissante, et s'écartant d'autant plus de la perpendiculaire qu'ils s'éloignent davantage de leur point de départ, forment des cônes dont les sommets se trouvent sur tous les

les points visibles du corps, et dont les bases viennent tomber sur la partie antérieure de l'œil du spectateur.

Organisme de l'œil.

Nous ne parlerons point ici des parties accessoires de l'organe, telles que les sourcils, les paupières et les voies lacrymales, qui servent à protéger le globe de l'œil, à le soustraire au besoin, à l'influence de la lumière, et à le maintenir dans les conditions nécessaires à l'exercice de ses fonctions. Nous nous attacherons uniquement à la description de l'appareil oculaire et du mécanisme de la vision.

Le globe de l'œil, vu hors de son orbite, a une forme à peu près sphérique. Il présente deux parties bien distinctes, et dont l'usage est bien différent : l'une, formée par la presque-totalité de ce globe, est un véritable instrument d'optique, un objectif immédiatement placé au-devant de la rétine, chargé de réfracter les rayons lumineux, de les rassembler en un faisceau unique; en un mot, de leur faire subir les modifications indispensables dans le mécanisme de la vision; l'autre, formée par l'expansion médullaire du nerf optique, est l'organe immédiat de cette fonction, c'est la *rétine*, seule apte à recevoir l'impression de la lumière, à être ébranlée par l'attouchement délicat de ce fluide éminemment subtil. Cet ébranlement est transmis à l'organe cérébral par le nerf optique, dont la rétine n'est que l'extrémité épanouie.

Une membrane dure et consistante, appelée *sclérotique* ou *cornée opaque*, sert d'enveloppe extérieure au globe oculaire et en soutient toutes les parties. L'œil s'affaisse et se détruit toutes les fois qu'il y a solution de continuité dans cette enveloppe; c'est à cette membrane que s'attachent les tendons des muscles au moyen desquels s'opèrent ses mouvements.

A la partie antérieure du globe, la *sclérotique* laisse une ouverture dans laquelle est enclavée, comme le verre d'une montre dans la chasse de son couvercle, la *cornée transparente*, membrane qui a environ un tiers de ligne d'épaisseur, et qui n'est, comme la *sclérotique*, que le prolongement de la *dure-mère*, l'enveloppe la plus extérieure du cerveau et du

nerf optique. La cornée transparente figure au-devant de l'œil un segment de sphère plus petite ajouté à la partie antérieure d'une sphère plus grande, ce qui la rend plus saillante et par là plus propre à recevoir les rayons qui viennent de côté.

A l'intérieur de la *sclérotique*, existe la *choroïde*, tunique mince, remplie de vaisseaux et de filets nerveux, qui tapisse toute la surface interne de cette dernière membrane, et qui, par l'enduit noirâtre dont elle est imprégnée, fait de l'œil une véritable chambre obscure, et est destinée à absorber les rayons lumineux, lorsqu'ils ont produit sur la *rétine* une impression suffisante. Si la *choroïde* n'existait pas, la lumière serait réfléchie; après avoir frappé la membrane nerveuse, ses rayons se croiseraient et ne pourraient déterminer dans l'âme que des perceptions confuses.

A l'endroit où la *cornée transparente* s'enchâsse dans l'ouverture antérieure de la *cornée opaque*, *la choroïde* se détatache en avant, et forme cette cloison membraneuse et coloriée qu'on appelle l'*iris*; l'*iris*, percée à son centre d'une ouverture arrondie, qu'on nomme la *pupille*, ou la *prunelle*, est composée de fibres circulaires et de fibres rayonnées, par le moyen desquelles, en se resserrant ou en s'étendant, elle peut rétrécir ou dilater la *pupille*, afin d'admettre plus ou moins de rayons lumineux. La couleur des yeux est produite par les rayons qui ne passent point par la *pupille*, et qui sont réfléchis par l'*iris*.

L'espace compris entre la *cornée transparente* en avant, et l'*iris* en arrière, forme ce que l'on appelle la *chambre antérieure* de l'œil : il est rempli par ce qu'on nomme l'*humeur aqueuse*, laquelle remplit également l'espace plus petit qui est compris entre le *cristallin*, et l'*iris*, dont la face postérieure, couverte d'un enduit noirâtre, porte le nom d'*uvée* : cet espace forme la *seconde chambre* de l'œil. La pesanteur spécifique de *l'humeur aqueuse* n'est guère supérieure à celle de l'eau distillée. Quelques-uns l'ont même crue plus légère ; sa nature est albumineuse, et elle contient quelques sels en dissolution.

A une demi-ligne environ plus en arrière que l'*iris*, vers l'union du quart antérieur du globe de l'œil avec ses trois quarts postérieurs, vis-à-vis l'ouverture pupillaire, est un

corps lenticulaire, transparent, plus convexe vers le fond de l'œil que par devant, et comme chatonné dans une capsule membraneuse invariablement fixée dans la place qu'elle occupe, par son adhérence à la membrane du corps vitré. Cette lentille transparente est le *cristallin*, corps plus solide que liquide, et dont la consistance est surtout considérable vers son centre; là sa substance forme une espèce de noyau, auquel s'appliquent des couches concentriques, dont la densité diminue à mesure qu'elles s'approchent de la surface, où les couches les plus extérieures sont véritablement fluides; ce corps composé de deux segments inégalement convexes, ayant environ deux lignes d'épaisseur dans son centre, et formé d'une matière albumineuse, concrescible par l'alcool et la chaleur. Des artérioles extrêmement fines venant de l'artère centrale de Zinn, à travers le corps vitré, lui apportent la matière de son accroissement et de sa réparation.

Derrière le *cristallin*, les trois quarts postérieurs de la profondeur de l'œil sont remplis par une humeur visqueuse, transparente, renfermée dans les cellules d'une membrane extrêmement fine, connue sous le nom d'*hyaloïde*. Cette *humeur vitrée* forme les deux tiers environ d'une sphère dont on aurait détaché le segment antérieur. Le *corps vitré* qui doit son nom à l'aspect du verre fondu, sous lequel il se présente, moins dense que le *cristallin*, l'est plus que l'*humeur aqueuse*, dont il diffère, en ce que celle-ci n'est point contenue dans un tissu lamineux, et peut se régénérer, lorsqu'elle s'est écoulée par l'ouverture accidentelle de la cornée; tandis que le *cristallin* et *humeur vitrée*, qui ne peuvent sortir qu'avec les tissus qui les secrètent, ne sauraient être reproduits. Très-abondant dans l'œil de l'homme, le *corps vitré* paraît fourni par les artérioles qui se répandent dans les parois des cellules de la membrane *hyaloïde;* plus pesant que l'eau commune, il est légèrement albumineux et salé.

C'est à la surface du *corps vitré* que s'étend et se développe l'expansion pulpeuse du nerf optique ou la *rétine*, qui se trouve aussi concentrique à la *choroïde* et à la *sclérotique*. La *rétine*, dit M. Richerand, perd sa forme aussitôt qu'on la sépare du *corps vitré* ou de la *choroïde*, entre lesquels elle est étendue

sous la forme d'une capsule très-mince et d'une mollesse voisine de la fluidité. Beaucoup de vaisseaux sanguins, provenant de l'artère centrale de Zinn, se mêlent à la substance nerveuse de la *rétine*, et lui donnent sa couleur faiblement rosée. Pour former la *rétine*, le nerf optique qui pénètre dans le globe de l'œil, en perçant la sclérotique, s'exprime à travers une membrane très-mince par une infinité de petits trous dont elle est criblée, puis s'épanouit pour former l'expansion qui double la concavité de la *choroïde* et recouvre la surface convexe du *corps vitré*. L'enduit noirâtre de la *choroïde*, sur laquelle s'étend la rétine, remplit à son égard la fonction de la feuille d'étain derrière le miroir. Toute l'étendue de la rétine, également nerveuse, peut recevoir l'impression des rayons de la lumière, quoique quelques physiciens aient seulement attribué cette faculté à sa partie centrale, qu'ils ont nommée axe ou pôle optique.

Les deux nerfs optiques sortent de la base du cerveau, devant le pont de Varole, et s'entrecroisent en se rendant à chaque orbite. Ils diffèrent notablement des autres parois cérébrales par leur grosseur, la délicatesse de leur substance qui paraît une continuation immédiate des fibres médullaires du cerveau, à laquelle les méninges fournissent une enveloppe commune. L'épanouissement de ces nerfs au fond de l'œil, a pour but d'offrir au contact de la lumière une surface considérable.

Mécanisme et phénomène de la vision.

Après avoir ainsi décrit les différentes parties de l'appareil oculaire, voyons maintenant comment la lumière se comporte dans sa marche en les traversant. Chaque point d'un objet éclairé envoie des rayons lumineux qui forment des cônes dont le sommet correspond au point de ce corps que l'on regarde, et dont la base vient s'appliquer sur la surface convexe de la cornée transparente. Tous les rayons trop divergents et qui tombent hors de l'aire de la cornée sont perdus pour la vision. Ceux qui frappent le miroir de l'œil le traversent en éprouvant une réfraction proportionnée à la densité de la cornée, bien plus grande que celle de l'air ambiant, et à

la convexité de cette membrane. Rapprochés de la perpendiculaire à leur point d'immergence, ils traversent l'humeur aqueuse, moins dense que la *cornée*, et s'écartent les uns des autres, mais d'une faible quantité, parce que la densité de la *cornée* n'est pas beaucoup plus considérable que celle de l'*humeur aqueuse*. En traversant celle-ci, les rayons n'éprouvent pas de nouveaux changements dans leur direction. Les plus concentriques rencontrent la membrane *iris*, qui, en les réfléchissant, manifeste ces couleurs si différentes chez les divers individus ; différence qu'on explique par la nature et l'arrangement particulier des nerfs, des vaisseaux et du tissu cellulaire dont elle se compose. Il n'y a que les plus centraux qui traversent la pupille et servent à la vue. Ceux-ci donc franchissent cette ouverture en plus ou moins grand nombre, selon que la pupille est plus ou moins dilatée, c'est-à-dire selon le mouvement de contraction ou d'expansion de l'iris ; mouvement qui dépend entièrement de la façon dont la lumière affecte la rétine, puisque l'iris est par elle-même insensible à l'impression des rayons lumineux. Lorsque la rétine est blessée par l'éclat d'une trop vive lumière, la pupille se rétrécit pour ne laisser passer qu'un petit nombre de rayons ; elle s'agrandit au contraire lorsque nous sommes dans l'obscurité, afin d'en admettre assez pour qu'ils produisent sur la rétine une impression suffisante. Les rayons auxquels la pupille a donné passage traversent l'humeur aqueuse de la chambre postérieure et arrivent à la surface du cristallin. Là ils rencontrent un milieu toujours plus dense à mesure qu'ils pénètrent vers la partie centrale; puissamment réfractés en raison de la densité et de la forme lenticulaire de ce corps, ils se rapprochent de la perpendiculaire et convergent tous les uns vers les autres. Au sortir du cristallin, ils pénètrent dans l'humeur vitrée, qui, moins dense, les éloigne de la perpendiculaire et les fait toutefois converger de plus en plus à travers sa substance, de manière que, se rencontrant enfin et se rassemblant en un faisceau unique sur un point de la rétine, ils y déposent un point lumineux correspondant au point de l'objet éclairé dont ils sont partis, et y produisent l'impression à la suite de laquelle nous avons l'idée du corps qui les réfléchit.

Les rayons lumineux, réfractés par les parties transparentes de l'œil, figurent donc, dans l'intérieur même de cet organe, un cône dont la base correspond à la cornée, et s'appuie sur celle de la pyramide lumineuse extérieure, tandis que son sommet repose sur un point quelconque de la rétine. La lumière pénètre et traverse le tissu demi-transparent de la rétine; et, comme tamisée par cette pulpe nerveuse, elle arrive jusqu'à la choroïde, chargée d'absorber les rayons.

Il est facile de suivre ainsi la marche d'un seul cône lumineux pris en un point quelconque de l'objet. Mais il faut considérer que, de tous les autres points du même objet, partent des cônes semblables, qui traversent le globe de l'œil sous les mêmes conditions, et viennent tous appuyer leur sommet sur divers points de la rétine; et comme celle-ci embrasse le corps vitré, et présente une surface très-étendue au contact des rayons, on conçoit comment les corps les plus considérables peuvent venir se peindre tout entiers et dessiner leur image au fond de ce miroir. Ceci nous explique encore comment nous pouvons voir à la fois un grand nombre d'objets diversement situés par rapport à nous, lors même que ces objets ou nous mêmes changeons de place ou de rapport. Au reste, le mécanisme par lequel tant de milliers de rayons viennent chacun déposer sur la surface si bornée de cette expansion nerveuse, le représentant du point d'où ils sont partis, et concourent sans confusion, et avec un ordre si parfait, au phénomène si compliqué de la vision, n'en est pas moins un de ces faits merveilleux qu'il est plus aisé d'admirer que de comprendre. Car l'imagination s'effraie, pour ainsi dire, à l'idée de la multitude presque infinie de cônes lumineux qu'un vaste paysage, par exemple, envoie à l'œil, et qui tous cependant doivent poursuivre, sans se confondre, leur trajet à travers la pupille et le cristallin, et trouver place sur la rétine.

Une autre question, qu'il est tout aussi difficile de résoudre, est celle de savoir pourquoi nous voyons les objets droits, quoique leur image, en raison de l'entre-croisement des pyramides lumineuses qui partent des différents points de l'objet et qui traversent le globe de l'œil, doive se peindre sur la rétine

dans une situation renversée : c'est du moins ce que les lois bien connues de la physique et le phénomène de la chambre obscure ne permettent pas de révoquer en doute. Par quel mystérieux mécanisme cette image est-elle redressée dans la vision, de manière que l'objet soit rétabli dans sa position naturelle? les savants sont loin d'être d'accord sur l'explication de ce fait.

On s'est demandé aussi si la structure de l'œil peut rendre compte de l'absence d'aberration, de sphéricité et de réfrangibilité ; aberration qu'offrent les lentilles ordinaires ; et comment, avec un cône objectif, dont le sommet est plus ou moins près de l'œil, le cône oculaire a toujours son sommet sur la rétine, circonstance à laquelle est liée l'intégrité de la vision.

Les instruments lenticulaires ne peuvent concentrer en un point unique les rayons lumineux qui les traversent ; il se forme, en arrière de la lentille, un foyer allongé sur l'axe du cône lumineux, les rayons arrivant sur cet axe d'autant plus tôt qu'ils sont plus concentriques. On pense que ce phénomène, auquel on a donné le nom d'aberration de sphéricité, est corrigé dans l'œil, 1° par le peu de convexité de la surface antérieure du cristallin qui empêche par là l'incidence trop oblique des rayons les plus concentriques ; 2° par la convexité très-prononcée du cristallin en arrière, principalement sur les parties latérales, qui imprime aux rayons concentriques une convergence plus rapide ; 3° par la présence de l'iris, dont l'ouverture centrale ne laisse passer que les rayons les moins divergents ; 4° par la densité inégale des différentes couches du cristallin.

La lumière est composée d'éléments inégalement réfrangibles, de telle sorte qu'en traversant un corps lenticulaire, chaque rayon est décomposé, et les parties qui le constituent, violet, indigo, bleu, vert, jaune, orangé, rouge, ne peuvent, au sortir de la lentille, se réunir en un faisceau unique, analogue à celui qu'ils formeraient en entrant dans ce corps. La netteté de la nouvelle image est altérée par cette aberration de réfrangibilité. Pour expliquer comment l'œil est exempt de cette aberration, les uns ont pensé que les humeurs aqueuse

et vitrée rétablissaient la décomposition de la lumière opérée par la cornée et le cristallin. M. Dulong attribue cet usage aux couches d'inégale densité de cette lentille.

Une troisième question fondée sur ce principe de physique que le cône objectif et celui qui se forme derrière une lentille ont toujours entr'eux un rapport inverse de longueur, de sorte que plus le sommet de la première s'éloigne de la lentille, plus le second s'en rapproche, et *vice versâ*, est celle de savoir comment il se fait que nous pouvons avoir une vue distincte à tant de distances différentes. M. Richerand résout ainsi ce problème.

Les rayons lumineux qui partent d'un objet très-voisin, sont très-divergents ; l'œil manquerait de forces réfringentes nécessaires pour les rassembler en un faisceau unique, si, la pupille se resserrant par l'élargissement de l'iris, les rayons les plus divergents, ou qui forment la circonférence de la pyramide lumineuse, ne se trouvaient écartés. Alors, ceux qui forment le centre du cône, et qui n'ont besoin que d'une moindre réfraction pour se réunir sur un seul point de la rétine, sont seuls admis par l'ouverture rétrécie. Quand, au contraire, nous regardons un objet éloigné, d'où partent des rayons déjà très-convergents, et qui n'ont besoin que d'une faible réfraction, pour être rapprochés de la perpendiculaire, nous dilatons la pupille, afin d'admettre les rayons les plus divergents, qui, réunis, portent l'image de l'objet. Il en est, sous ce point de vue, des corps très-petits comme de ceux dont une grande distance nous sépare. Un objet d'une extrême ténuité, et que l'on ne voit pas, en le mettant à deux pouces de l'œil, devient visible, si on le regarde au travers d'une étroite ouverture. M. Simonnof, astronome russe, a calculé que, depuis un décimètre de distance jusqu'à l'infini, les changements de direction des rayons lumineux, réfractés par les milieux de l'œil, étaient à peine sensibles, de sorte que le sommet du cône lumineux oculaire était toujours compris dans l'épaisseur de la rétine.

Enfin, pourquoi n'avons-nous qu'une perception simple, quoique l'image de chaque objet se trace en même temps dans chacun des deux yeux ? Les physiologistes sont forcés d'avouer

leur ignorance, pour expliquer comment, avec deux organes qui reçoivent chacun une impression et la transmettent au cerveau, nous n'avons cependant qu'une sensation et une perception unique. M. Buchez prétend expliquer ce fait, en disant que jamais chez l'homme on ne se sert à la fois des sens appartenant aux deux côtés du corps. On ne regarde, dit-il, que d'un œil; on n'écoute que d'une oreille; l'autre œil, l'autre oreille, sont des auxiliaires prêts à servir, mais dont, en réalité, on ne fait pas usage. Il en résulte, selon lui, qu'un seul hémisphère du cerveau est directement en exercice lorsque nous nous servons de nos sens externes. L'explication n'est guère satisfaisante. Il n'est pas possible de nier les deux impressions; or, pour être en harmonie et se résoudre dans l'identité, elles exigent nécessairement la direction des deux axes optiques sur les mêmes objets; et pour peu que cette direction soit dérangée, nous voyons réellement double. C'est ce qui arrive dans le *strabisme*, qui est toujours lié à la force inégale des deux yeux, et qui a pour cause, selon Buffon, l'aptitude différente des yeux à être affectés par la lumière, et selon Richerand, le défaut d'harmonie qui existe dans les mouvements des muscles des deux yeux, qui, au lieu de se porter ensemble vers le même objet, de manière que les axes visuels soient exactement parallèles, se meuvent en sens divers.

Nous venons de voir avec quelle sagesse, avec quelle science tout a été calculé, combiné, dans l'organisation de l'œil, pour obtenir l'effet voulu; avec quelle précision toutes les parties de l'appareil ont été disposées pour que le phénomène de la vision s'accomplisse avec la netteté, la justesse et la régularité nécessaires. Toutefois la nature semble ne pas toujours remplir exactement ces conditions. Si les yeux jouissent d'une force de réfraction trop énergique, soit par la trop grande convexité de la cornée et du cristallin, la densité plus considérable des humeurs ou la profondeur excessive du globe, les rayons lumineux trop tôt réunis, s'entre-croisent, divergent de nouveau, tombent épars sur la rétine, et ne produisent qu'une perception confuse. Dans ce vice de la vision, appelé *myopie*, les malades ne peuvent distinguer que les objets très rapprochés. On obvie à ce défaut d'organisation, en plaçant

devant l'œil un verre légèrement concave, qui corrige l'excès de réfringence et pousse les rayons à se réunir tout juste au point où ils tombent sur la rétine. Dans la *presbytie*, au contraire, l'aplatissement de la cornée, le peu de convexité du cristallin, ou la diminution de sa densité, le dessèchement des humeurs, ayant pour résultat l'affaiblissement du pouvoir réfringent, font que les rayons ne sont pas encore rassemblés, lorsqu'ils tombent sur la rétine; de sorte que les malades ne voient bien que les objets éloignés, parce que les rayons qui en viennent, peu divergents, n'ont pas besoin d'être beaucoup réfractés. On remédie à cette infirmité, commune chez les vieillards, par le moyen d'un verre légèrement convexe, placé devant l'œil, et qui, en augmentant la réfraction des rayons lumineux, les fasse converger plus rapidement en les ramenant sur la rétine.

La *myopie* est quelquefois l'effet de l'habitude que contractent les enfants de regarder de très-près les objets qui fixent leur attention. La pupille s'accoutume alors à une grande constriction et ne se dilate plus qu'avec peine. On devine aisément que pour corriger cette vicieuse disposition, il faut présenter à l'enfant des objets éloignés qui piquent vivement sa curiosité, et le tenir à quelque distance de tout ce qu'il regarde.

Les physiologistes signalent encore d'autres vices d'organe, soit naturels, soit accidentels, qui dérangent les conditions normales de la vision. Ainsi les *nyctalopes* sont ceux chez lesquels la susceptibilité de la rétine est tellement exaltée que l'œil supporte avec peine l'impression de la plus faible lumière. Ceux qui sont atteints de cette maladie distinguent les objets au milieu des plus épaisses ténèbres. Quelques rayons sont capables d'ébranler suffisamment leur organe.

Lorsqu'au contraire la rétine est peu impressionable, les malades ne peuvent voir qu'au grand jour. Cette autre lésion de la vue, désignée par le nom d'*héméralopie*, peut être regardée comme le premier degré de la paralysie totale du nerf optique, ou *goutte sereine*. Elle reconnaît pour cause tout ce qui peut émousser la susceptibilité de la rétine, tel que l'éclat d'une trop vive lumière qui frappe habituellement les yeux.

Enfin, ajoute Richerand, pour que le mécanisme de la vi-

sion s'accomplisse, il faut encore que toutes les parties de l'œil soient dans certaines conditions dont l'absence est plus ou moins fâcheuse. Il est surtout nécessaire que les membranes et les humeurs que les rayons lumineux doivent traverser jouissent d'une transparence parfaite. Ainsi, les taies de la cornée, l'occlusion de la pupille, la *cataracte*, affection qui consiste dans l'opacité du cristallin ou de sa capsule ; le *glaucôme*, ou le défaut de transparence du corps vitré, affaiblissent ou même abolissent complètement la faculté visuelle, en empêchant les rayons d'arriver jusqu'à la rétine. Cette membrane doit jouir elle-même d'une susceptibilité modérée, afin d'être convenablement affectée par leur contact; la choroïde, dont elle remplit la cavité, doit offrir un enduit assez noir pour absorber les rayons lumineux qui la traversent. Est-ce à l'affaiblissement sensible dans la teinte de la choroïde à mesure que l'on avance en âge, autant qu'à l'affaiblissement, à l'induration, à la coloration des différentes parties de l'œil, ainsi qu'au degré d'impressionnabilité de la rétine, émoussée par un long usage, que l'on doit attribuer le trouble et la faiblesse de la vision chez les personnes avancées en âge ?

Quant à la transmission au cerveau de l'impression de la lumière par le moyen du nerf optique, c'est un fait qu'on ne peut révoquer en doute. Pour prouver que telle est en effet sa fonction, il suffirait, dit M. Richerand, d'extraire une page de Haller consacrée à mentionner les cas où les altérations du nerf optique ont été suivies de cécité.

3. Organe de l'Ouïe.

Du son.

Le son n'est pas comme la lumière, un corps existant par lui-même. On donne ce nom à ce qui détermine la sensation que nous éprouvons lorsque les vibrations d'un corps élastique frappent nos oreilles. Le son n'est donc qu'une simple modification de la matière, que le résultat indéfinissable de l'ébranlement produit dans un corps par la percussion ou par toute autre cause de mouvement. La physique nous ap-

prend que les particules des corps élastiques, lorsqu'elles sont tirées momentanément de leur position naturelle, y reviennent par une suite d'oscillations isochrones. Ces vibrations se communiquant à l'air, qui est aussi un corps compressible et élastique, y produisent des condensations et des dilatations alternatives qui sont d'abord excitées dans les couches les plus voisines des corps mis en mouvement, mais qui de là se propagent au loin dans la masse de l'air, de même que les ondes formées sur une eau tranquille, par une pierre que l'on y jette, se propagent circulairement tout autour du centre de l'ébranlement. Quand ces dilatations et contractions se succèdent avec assez de rapidité, elles produisent ce que l'on appelle un *son* ou un *bruit*, et la rapidité plus ou moins grande de leur succession forme toute la différence des tons aigus ou graves par lesquels les sons se distinguent les uns des autres. Tous les corps peuvent produire ce phénomène, pourvu que leurs molécules intégrantes soient susceptibles d'un certain degré de réaction et de résistance.

On prouve premièrement qu'en effet les corps solides vibrent avec beaucoup de rapidité lorsqu'ils sont ébranlés de manière à produire un son distinct par le frémissement intérieur qui se fait sentir aux corps appliqués à leur surface; car si on les touche alors légèrement avec le doigt ou avec le tranchant d'une petite lame métallique, on sent très-distinctement une multitude de pulsations ou de battements qui se succèdent avec une extrême rapidité: Si, par exemple, on place la main sur une cloche ébranlée par le choc de son battant, ou sur une corde métallique tendue, que l'on a pincée de manière à produire un son, on éprouve un trémoussement plus ou moins marqué.

On prouve en second lieu que le son est réellement l'effet de ces vibrations, portées à un certain degré de rapidité, par des expériences tout aussi décisives. « Il n'y a, dit M. Biot, auquel nous empruntons ces détails, qu'à les rendre d'abord très-lentes, comme on peut le faire en prenant pour corps élastique une lame d'acier très-longue, fixée horizontalement dans un étau par une de ses extrémités. Car si l'on écarte l'extrémité libre de cette lame de la situation horizontale et qu'on l'abandonne ensuite à elle-même, elle y reviendra par une suite

d'oscillations qui, en supposant la lame suffisamment longue, pourront être assez lentes pour être comptées ; mais alors il ne se produira aucun son distinct. Supposons que la longueur de la lame soit telle qu'elle fasse précisément quatre vibrations par seconde de temps ; alors, en diminuant cette longueur et recommençant l'expérience, les vibrations deviendront plus rapides, et si rapides que l'on ne pourra plus les compter directement. Mais ici le calcul vient à notre aide ; car on démontre en mécanique que si l'épaisseur d'une pareille lame est partout exactement la même et qu'elle soit toujours mise en vibration d'une manière semblable, les durées de chacune de ses vibrations sont exactement proportionnelles aux carrés des longueurs qu'on lui donne ; d'où il suit que si l'on a d'abord mesuré la longueur qu'elle avait quand elle faisait dans une seconde quatre oscillations visibles, on pourra ensuite calculer le nombre de vibrations invisibles qu'elle fait dans une seconde selon la longueur qu'on lui aura donnée. On trouvera ainsi que lorsqu'elle commence à rendre un son bien distinct, sa longueur sera telle qu'elle fera à peu près trente-deux vibrations par seconde, et lorsqu'elle fera exactement ce nombre de vibrations, le son qu'elle rendra sera celui qui, dans les orgues, est produit par la résonnance d'un tuyau ouvert, de la longueur de trente-deux pieds. Si l'on raccourcit encore davantage la partie saillante de la lame, on entendra des sons plus aigus ; d'où nous voyons que le ton plus aigu ou plus grave des sons produits par un corps sonore dépend de la rapidité de ses vibrations. »

C'est en vertu des mêmes principes, c'est-à-dire, c'est parce qu'elles font dans un temps donné le même nombre de vibrations, que deux cordes à boyau également longues, ayant la même grosseur et tendues au même degré, produisent le même son ; ce que l'on nomme *unisson* en musique. Si l'on raccourcit l'une des deux cordes de moitié, elle éprouve une fois plus de vibrations et produit un son une fois plus aigu ou supérieur d'une octave. Si, en lui conservant sa longueur, on diminue son volume de moitié, on obtiendra le même résultat. On accélèrera de même les vibrations, et par conséquent on produira des sons plus aigus, en tendant avec plus de force la corde sonore. La

diversité des sons que rend une basse, une harpe et en général tout instrument à cordes, dépend donc de l'inégalité de leur tension, de leur longueur et de leur grosseur.

Mais non-seulement on prouve que le son est excité par les vibrations rapides des corps élastiques; on démontre encore que sa transmission se fait par le moyen de l'air, du moins lorsqu'il n'y a que ce fluide entre le corps sonore et l'organe de l'ouïe. Pour s'en convaincre, il suffit de suspendre une petite cloche dans un récipient de verre au moyen d'un corps mou et flexible qui propage mal les vibrations, comme une corde de chanvre très-mince et détordue. Tant que le ballon est rempli d'air, si on le secoue, on entend le son de la cloche; mais si on ôte l'air, au moyen de la machine pneumatique, on a beau secouer le ballon, on n'entend plus rien; au lieu que le son renaît dès qu'on laisse rentrer un peu d'air; il est d'abord très-faible, et augmente progressivement d'intensité à mesure que l'air rentre.

L'air n'est pas le seul véhicule du son. Tous les autres fluides élastiques peuvent servir à le propager, comme on peut s'en assurer en les introduisant tour à tour dans le ballon, après y avoir fait le vide; il en est de même des vapeurs d'eau, d'éther et d'alcool, comme l'a démontré l'expérience. Le son se transmet aussi par le moyen des corps fluides; car si l'on choque deux pierres sous l'eau dans un étang, le bruit de ce choc est entendu même à de grandes distances lorsqu'on a la tête plongée dans l'eau. Enfin le son se propage aussi à travers les corps solides. Le mineur, en creusant sa galerie, entend les coups du mineur qu'on lui oppose, et juge ainsi de sa direction. Si l'on se place, dit M. Biot, à l'une des extrémités d'une longue file de tuyaux métalliques, comme on peut le faire dans les aqueducs, on entend très-distinctement les coups de marteau frappés à l'autre extrémité, et même on entend ainsi distinctement deux sons, l'un plus rapide, transmis par le métal, l'autre plus lent, transmis par l'air. Les vitesses de ces deux sortes de propagations ont été soumises au calcul.

Enfin, il nous reste à considérer de plus près comment les ébranlements produits par les vibrations des corps sonores dans les molécules d'air qui les avoisinent peuvent être propagés de

là progressivement jusqu'à l'organe de l'ouïe. Puisque la continuité des vibrations, dit encore M. Biot, ne fait autre chose que rendre cette transmission continuelle et durable, on voit que, pour considérer le phénomène dans sa plus grande simplicité, il faut examiner comment se propage un ébranlement instantané ; par exemple, l'explosion subite d'un canon ou d'un pistolet. Dans ce cas, tout le monde sait que le son ne s'entend pas à toute distance au même instant que le coup part. Il emploie un certain temps à venir, et ce temps est d'autant plus long qu'on est plus éloigné du lieu où l'explosion s'est faite. Jusqu'à ce que le son arrive, l'air qui vous environne reste parfaitement calme. Tout-à-coup il s'ébranle, frappe votre organe du bruit de l'explosion, et si elle est suffisamment forte, ou si vous en êtes assez près, les corps élastiques, comme les planchers et les vitres, en sont agités. Mais après que cette explosion a duré un certain temps, ordinairement très-court, le bruit cesse et l'air rentre dans son calme accoutumé.

« Cette expérience journalière nous montre que l'agitation primitivement imprimée à une certaine partie de la masse d'air, ne se transmet que successivement au reste de cette masse, de même que les agitations produites en un seul point d'une eau tranquille s'étendent et se propagent successivement à tous les points de cette surface. Mais si le résultat du phénomène est le même, le mode de transmission est différent. Dans l'eau, l'ondulation est continuée par l'effet de la pesanteur des particules soulevées qui retombent sur les plus basses ; dans l'air, le mouvement est transmis par l'effet de l'élasticité du fluide.

» Pour plus de simplicité, supposons que l'explosion se fasse dans une masse sphérique d'air. Au moment où elle aura lieu, les molécules comprises dans cette sphère seront chassées et poussées fortement sur celles qui les avoisinent. Mais celles-ci leur opposant une résistance qu'il faut vaincre, il s'ensuit que les premières se compriment en même temps qu'elles se déplacent. Celles qui les environnent, cédant en partie à leur effort, se déplacent aussi et se compriment, mais dans une proportion moindre, jusqu'à ce qu'enfin la compression et le

mouvement deviennent insensibles à une certaine distance du centre de l'explosion. Voilà ce qui a lieu au premier instant; mais la cause de l'explosion ayant cessé, les molécules qui avaient été comprimées se dilatent en tous sens par l'effet de leur élasticité naturelle, et repoussent de toutes parts les obstacles qui s'opposent à ce mouvement. Elles repoussent donc aussi les molécules voisines qui n'avaient pas été ébranlées dans le premier instant, et les compriment à leur tour. L'effet devient alors le même pour celles-ci qu'il avait été d'abord pour les premières, et, par ces condensations et dilatations alternatives, l'ondulation se propage successivement dans toute l'étendue de la masse d'air, comme un choc instantané à travers une file de billes élastiques en contact les unes avec les autres. »

De ce que le plus ou moins d'élasticité de l'air qui enveloppe le corps sonore est la condition du plus ou moins d'avantage avec lequel il reçoit et transmet ses vibrations, il faut conclure que, toutes choses égales d'ailleurs, la voix doit se faire entendre de plus loin pendant l'hiver, lorsque l'atmosphère est à la fois sèche et condensée par le froid, que pendant les temps chauds et humides. C'est ce qu'en effet l'observation a constaté d'une manière indubitable.

Si l'on compare le son à la lumière, on remarque d'abord que le premier se propage avec bien moins de vitesse que celle-ci : l'œil voit la déflagration du salpêtre bien avant que l'oreille n'entende le bruit d'un canon que l'on tire à une certaine distance. Du reste, les rayons sonores divergent et se réfléchissent comme ceux de la lumière, lorsqu'ils rencontrent un obstacle, sous un angle égal à celui de leur incidence. Lorsque ces sons réfléchis arrivent à l'oreille plus tard que le son primitif, ils constituent le phénomène connu sous le nom d'*écho*. On peut augmenter la force du son comme on augmente l'éclat de la lumière, en rassemblant, en réunissant ses rayons. Les rayons sonores qui vont frapper un corps dur et élastique, réfléchis par ces corps, ne lui impriment pas moins un mouvement vibratile, d'où naît un son secondaire qui augmente la force du son primitif. Enfin le son a été analysé comme la lumière, et, de même que la réfraction de celle-ci

par le prisme présente une foule de nuances intermédiaires entre les sept couleurs primitives, et que la transition est graduée de l'une à l'autre de ses sept couleurs, ainsi la décomposition du son primitif en sept tons exprimés par des mots n'a rien d'absolu, et laisse subsister dans leurs intervalles un grand nombre de signes qui en augmentent ou en diminuent la valeur.

Structure de l'oreille et mécanisme de l'audition.

L'organe de l'ouïe dans l'homme est formé de trois parties bien distinctes : l'une, placée à l'extérieur, sert à rassembler et à transmettre les rayons sonores; la seconde, intermédiaire entre celle-ci et l'oreille interne, fait subir aux rayons qui la traversent les modifications convenables; enfin la troisième, creusée dans cette partie du temporal qui porte le nom de *rocher,* est exclusivement le siége du nerf chargé de transmettre au cerveau l'impression. Nous allons les décrire successivement.

L'oreille externe se compose d'un conduit qui s'ouvre à l'extérieur, sur les parties latérales de la tête, par une vaste expansion cartilagino-membraneuse, appelée le *pavillon de l'oreille*, et qui aboutit intérieurement à la membrane du tympan. Le *pavillon de l'oreille*, formé d'une substance élastique, très-propre par cela même à réfléchir les sons, et, par les vibrations dont elle est susceptible, à en augmenter la force et l'intensité, est recouvert d'une peau très-mince sous laquelle ne s'amasse point de graisse, et qui, à mesure qu'elle s'enfonce dans le conduit auditif, s'amincit de plus en plus, et finit par revêtir à peu près les caractères des membranes muqueuses. La surface du pavillon est surmontée de plusieurs éminences séparées par des enfoncements dont la profondeur est proportionnée à leur saillie; sa face concave n'est point tout-à-fait tournée en dehors chez ceux qui n'ont point aplati l'oreille en la comprimant par des vêtements trop serrés : elle est un peu dirigée en avant; et cette disposition, favorable à la collection des sons, est surtout remarquable chez les nations sauvages, dont l'ouïe est, comme l'on sait,

d'une grande finesse. Cette première partie de l'oreille peut donc être comparée à un cornet acoustique, dont la partie évasée, figurée par le pavillon, rassemble les rayons sonores, que transmet ensuite la portion étroite représentée par le conduit auditif. Il a été démontré, contre ceux qui révoqueraient en doute l'utilité du concours du pavillon pour la parfaite audition des sons, qu'il agit à la fois comme conducteur et comme réflecteur. En mesurant l'inclinaison de l'oreille chez une centaine de personnes, on s'est assuré que la perfection de l'ouïe est en raison de l'angle que forme le pavillon avec la tête, angle qui doit être de 25 à 40 degrés; et dans deux cas où la perception des sons était obtuse, la fonction fut rendue plus parfaite en restituant à l'oreille cette inclinaison qu'elle avait perdue par son exacte application contre la tête. On a même constaté que les muscles extrinsèques de l'oreille servent à augmenter l'embouchure du conduit auditif en tirant excentriquement son pourtour, à l'aide de la saillie de la conque sur laquelle ils s'insèrent. Les rayons sonores, réunis en un seul faisceau et dirigés vers la conque, s'engagent dans le conduit auditif et le parcourent du dehors au dedans; les parois osso-cartilagineuses entrent en vibration, ébranlées par les frémissements qu'éprouve le pavillon et par l'air qu'il renferme, et le son, conduit à la manière des corps solides le long des parois à peu près parallèles du canal, est transmis sans rien perdre de sa force jusqu'au fond du conduit, dont la courbure est peut être favorable aux vibrations qui le propagent.

Arrivés au fond de ce conduit, les rayons sonores frappent la membrane du tympan, cloison mince et transparente tendue entre l'*oreille externe* et la cavité de l'*oreille moyenne;* cette cavité, qui est creusée dans l'épaisseur de l'os des tempes, reçoit aussi le nom de *caisse du tambour.* La membrane, plus large que le cercle osseux qui l'encadre, bombe dans l'oreille moyenne, et entre en vibration par suite des ébranlements que lui communiquent les parois du conduit auditif et l'air qu'il renferme. La tension de cette cloison membraneuse est susceptible d'éprouver différents degrés. On a dit qu'elle était plus grande lors de la perception des sons graves, plus faible pour

les aigus. Mais cette hypothèse ne peut être admise, puisqu'on entend à la fois et très-distinctement les uns et les autres. On a d'ailleurs reconnu, dit M. Richerand, que la faculté de juger des sons musicaux était complètement indépendante de l'action de la membrane tympanique. Mais il est généralement admis que cette membrane est tendue quand il y a production de sons désagréables par leur nature ou leur intensité, relâchée dans le cas contraire.

La caisse du tambour est remplie d'un air élastique et toujours renouvelé par le moyen d'un canal situé à son côté interne; canal qui communique dans l'arrière-bouche, et auquel on a donné le nom de *trompe*, en raison de sa forme qui se termine par une ouverture évasée que l'on a comparée à la grosse extrémité de cet instrument. Cet air s'épanche par une autre ouverture pratiquée à la partie postérieure et inférieure, dans les *cellules mastoïdiennes*, qui n'ont aucune communication avec l'extérieur, et dont l'usage, sans doute, est d'augmenter avec la grandeur de la caisse la force et l'étendue des vibrations que ce fluide y éprouve.

Quatre osselets que l'on désigne par les noms d'*étrier*, de *marteau*, d'*enclume* et de *lenticulaire*, forment dans l'oreille moyenne une espèce de chaîne qui fait communiquer la membrane du tympan avec celle de la *fenêtre ovale* qui donne dans l'*oreille interne* ou *labyrinthe*. L'*étrier* est appuyé sur la première, l'*enclume* sur la seconde; le *marteau* et l'os *lenticulaire* sont intermédiaires. Des muscles sont fixés d'une part à ces osselets, et de l'autre en différents points de l'os temporal; le tout est recouvert et enveloppé par une membrane qui est la continuation de celle de l'arrière-bouche, et que par cette raison l'on a rangée dans la classe des muqueuses. Les osselets de l'ouïe peuvent être considérés comme une tige solide susceptible d'entrer en vibration et de transmettre les vibrations de la membrane du *tympan* aux parois de la *caisse* et à la *fenêtre ovale*.

La *caisse du tambour* est donc destinée à conduire le son à l'aide des parois osseuses de son pourtour et de l'air qu'elle renferme; en cela ses fonctions sont analogues à celles du *conduit auditif*. La température toujours la même de cet air inté-

rieur, maintient les parties molles de la caisse dans le même degré de chaleur et d'humidité. Sa communication à l'extérieur par la *trompe d'Eustache* favorise la tension convenable de la membrane du tympan, qui sans cela eût été enfoncée dans la *caisse* ou repoussée vers le conduit auditif externe, selon que l'air intérieur eût été plus raréfié ou plus dense. En outre, la *trompe*, semblable aux ouvertures que l'on pratique aux tambours, favorise les vibrations du fluide élastique de la caisse et des cellules mastoïdiennes.

L'ébranlement qu'éprouve la *caisse* et les vibrations de l'air qui la remplit, provoquent la contraction des muscles des osselets, et propagent le mouvement de la membrane qui bouche la *fenêtre ronde*, à celle qui bouche la *fenêtre ovale*, du côté de l'*oreille interne*. La secousse imprimée à cette dernière retentit dans le *vestibule*, et de là dans toute l'étendue du *labyrinthe*. Enfin, le nerf acoustique, qui partage cet ébranlement, le communique au centre cérébral, et de là résulte l'impression qui détermine la sensation et la perception du son. Mais ici, nous devons remarquer avec M. Broussais les précautions que l'Auteur des choses a prises pour ménager l'extrême délicatesse de l'organe de l'ouïe, bien supérieure à celle de l'organe de la vue. Déjà nous avons vu avec quel soin l'expansion nerveuse de la rétine avait été soustraite à toute autre influence qu'à celle des rayons lumineux : toutefois, ces rayons arrivent jusqu'à la rétine elle-même et se perdent dans la substance de la *choroïde*. Il n'en est plus ainsi pour l'organe de l'ouïe. L'air, son stimulant propre, ne parvient pas jusqu'à la matière nerveuse de l'expansion acoustique, et cette expansion, beaucoup plus délicate, plus molle que la rétine, et ressemblant exactement à la pulpe cérébrale, ne reçoit qu'un ébranlement qui lui est communiqué, non pas par l'air lui-même, mais par des tissus qui la défendent de son accès immédiat. L'*oreille interne*, fermée de tous les côtés, et creusée, avons-nous dit, dans la partie du temporal qui porte le nom de *rocher*, à cause de son extrême dureté, se compose de plusieurs cavités communiquant entr'elles et que l'on connaît en anatomie sous le nom de *limaçons* de *canaux demi-circulaires* et de *vestibule*, et est remplie d'une humeur aqueuse ou plutôt d'un

fluide gélatineux que secrète une membrane, qui, loin d'avoir la consistance du tissu aréolaire qui fournit et contient les matières de l'œil, est si ténue, que les anatomistes ne sont point parvenus à la disséquer. C'est dans ce fluide que baigne la portion molle du nerf acoustique, la seule qui préside au phénomène de l'audition, car la portion dure n'est qu'un nerf analogue aux paires cérébrales destinées au tact général et au mouvement musculaire. Ce que nous avons dit de la membrane qui secrète l'humeur aqueuse, doit se dire des vaisseaux sanguins de l'expansion du nerf auditif. Il est impossible d'y apercevoir autre chose qu'une matière nerveuse à l'état demi-fluide, mais que l'on conçoit comme organisée, avec un peu d'albumine ou de gélatine libre. Le vestibule est le point de réunion des deux rampes du *limaçon* et des *canaux demi-circulaires*. Une membrane fibreuse éminemment élastique ferme ce vestibule du côté qui correspond à la cavité de l'oreille moyenne, et empêche les corps étrangers, de quelque nature qu'ils puissent être, de pénétrer jusqu'à la matière nerveuse acoustique.

Il est probable qu'indépendamment des agitations du liquide qui ébranlent le nerf acoustique et qui déterminent la sensation de l'aigu ou du grave, du faible ou de l'intense, suivant qu'elles sont plus lentes ou plus rapides, les formes variées des diverses parties de l'oreille interne sont pour quelque chose dans la diversité des sons. On peut présumer aussi que la dureté même des parties osseuses dans lesquelles sont creusées ces cavités, est très-propre à soutenir ou même à augmenter par la réaction dont elle est capable la force des rayons sonores.

» La pathologie, dit M. Richerand, fournit des documents non moins précieux que l'anatomie comparée sur les usages et l'importance relative de chaque portion de l'appareil auditif.

» Le pavillon de l'oreille peut être impunément enlevé sur l'homme. L'oreille, d'abord dure, reprend au bout de quelques jours presque toute sa délicatesse accoutumée. L'oblitération entière du conduit auditif externe entraîne la surdité complète. L'intégrité de la membrane du tympan n'est pas essentielle

au mécanisme de l'audition : des individus sur lesquels elle s'était accidentellement rompue, pouvaient rendre de la fumée par l'oreille sans que pour cela ils fussent privés de la faculté d'entendre. Cependant si la membrane, au lieu de ne présenter qu'une petite ouverture qui ne l'empêcherait pas d'être frappée par le choc des rayons sonores, était détruite dans la plus grande partie de son étendue, la surdité serait presque inévitable. Il paraît qu'il suffit d'une oblitération momentanée des *trompes* pour occasionner la surdité dans les angines gutturales. L'inflammation de la membrane muqueuse du pharinx se transmet à celle qui tapisse les *trompes d'Eustache*, laquelle n'en est qu'une continuation; il en résulte une simple dureté d'ouïe, ou même une surdité complète, qui se dissipe à mesure que l'inflammation disparaît.

Si, par l'obstruction de la trompe d'Eustache, l'air qui remplit la caisse du tambour n'est plus renouvelé, il perd son ressort, et se combine avec les mucosités qui humectent la face intérieure de cette caisse. Il en est alors de cette cavité comme d'une cloche sous laquelle on a fait le vide par la machine pneumatique, et à travers laquelle les rayons sonores ne se propagent que très-difficilement. On a cru que la trompe d'Eustache avait non-seulement pour usage d'opérer le renouvellement de l'air contenu dans la caisse du tympan, mais encore de donner passage aux rayons sonores. Quand on tient une montre dans sa bouche, on perçoit les vibrations avec assez de force, et l'on a pensé que l'air de la bouche ébranlé transmet ses vibrations à celui de la trompe; mais c'est à tort. Le bruit est transmis aux dents, de celles-ci aux os de la face, puis du crâne jusqu'au nerf auditif; de telle sorte que si la montre est posée sur la langue, le bruit cesse de se faire entendre. Quand on écoute, on ouvre la bouche à un degré médiocre; c'est, dit-on, afin que le son puisse passer de cette cavité dans le pharinx, de celui-ci dans la trompe d'Eustache, et arriver par là à l'organe de l'ouie. Cette explication n'est point satisfaisante. En effet, l'oblitération du conduit auditif externe entraîne la surdité complète; ce qui n'arriverait pas, si les trompes d'Eustache se prêtaient au passage des rayons sonores. Lorsqu'un homme écoute attentivement et bouche

béante, les condyles, placés au-devant des conduits auditifs externes, s'abaissant et se portant en avant, les conduits sont manifestement dilatés, comme il est facile d'en acquérir la certitude, en introduisant le petit doigt dans l'oreille, au moment où l'on exécute cet abaissement de la mâchoire. L'ouverture de la bouche dans un auditeur attentif ne prouve donc point que les rayons sonores s'introduisent par les trompes d'Eustache; bien plus cette introduction rendrait l'audition confuse; les rayons que l'on suppose arriver par les trompes d'Eustache frapperaient la membrane du tympan en sens contraire, et s'opposeraient aux ébranlements que lui imprime le faisceau des rayons admis par le conduit auditif.

» La luxation des osselets de l'ouïe, ou même leur destruction complète ne cause pas la surdité. Il en résulte seulement de la confusion dans la perception des sons. La destruction de *l'étrier*, dont la base forme la plus grande partie de la fenêtre ovale, doit néanmoins, aussi bien que le déchirement de la membrane mince qui la bouche, occasionner la surdité par l'écoulement de la liqueur qui remplit les cavités dans lesquelles se ramifie le nerf auditif.

» L'existence de cette liqueur paraît essentielle au mécanisme de l'audition, soit qu'elle entretienne les nerfs dans l'état de mollesse et d'humidité nécessaire à l'impression, soit qu'elle leur transmette les mouvements ondulatoires dont elle est agitée. La surdité sénile, qui dépend, selon les auteurs, de ce que l'habitude a émoussé la sensibilité des nerfs auditifs, de ce que des impressions trop souvent répétées ont épuisé leur excitabilité, paraît quelquefois tenir au défaut de cette humeur, et à la dessiccation des cavités intérieures de l'oreille. »

A ces observations de M. Richerand, nous ajouterons qu'un bruit trop fort, tel que la détonation d'un canon entendue de trop près, peut, en irritant vivement l'appareil de l'ouïe, y déterminer des phlegmasies et des hémorrhagies, ou bien occasionner, sans l'intermédiaire de ces affections, une désorganisation dans la pulpe du nerf auditif; d'où résulte une paralysie qui produit la surdité. Enfin, si l'on pouvait douter que la *transmission* de l'impression à l'organe cérébral ne soit *nécessaire* à l'accomplissement du phénomène de l'audition, elle

serait démontrée par ce fait que la surdité est produite par la paralysie de la partie du cerveau d'où la portion molle de la septième paire prend son origine.

Il nous resterait encore à présenter beaucoup d'autres observations, car le mécanisme de l'audition est peut-être plus merveilleux encore que celui de la vision. Un premier fait qui ne s'explique que par la distinction du *sens* d'avec *l'organe* par lequel il s'exerce, c'est que la perception du son est simple, quoique l'organe soit double, et qu'il doive par conséquent y avoir un double ébranlement, une double impression. La parole qui résonne aux deux oreilles est perçue comme une seule parole, malgré le double retentissement des sons qui la composent.

« Une chose qui surpasse toute compréhension, dit M. Bautain, c'est la manière prompte et nette dont l'oreille saisit les sons divers qui vibrent en même temps sans se confondre, en sorte qu'elle discerne à la fois leur variété et leur unité, comme il arrive à un chef d'orchestre dirigeant un grand nombre d'exécutants et de chanteurs. Ici l'art d'écouter paraît poussé au plus haut degré. Qu'on se figure, si l'on peut, des milliers de rayons sonores arrivant à la fois à la membrane du tympan, inondée, pour ainsi dire, par des torrents de mélodie et d'harmonie, et qu'on explique comment tous ces rayons s'unissant sans se confondre, se croisant sans se gêner, parviennent à déposer dans l'oreille une impression d'ensemble qui leur correspond, et à exciter dans l'esprit par le sens une perception analogue à cette impression. Quelle immense multiplicité, et en même temps quelle belle unité! Que doit-ce être que l'âme humaine avec son esprit et sa sensibilité, pour suffire à tout cela, pour recevoir à la fois tant d'excitations et y réagir? Nous voyons tous les jours ces merveilles, nous en sommes les témoins et les acteurs, et il faut toute la puissance de l'habitude pour ne pas être à chaque instant stupéfait d'admiration. »

4. Organe de l'Odorat.

Des odeurs.

Il est généralement reconnu que l'odeur n'est pas un principe particulier et distinct de toutes les autres substances qui entrent dans la composition des corps, comme on l'a cru longtemps, mais qu'elle n'est autre chose que l'émanation des molécules attenuées des corps, détachées par le calorique et dissoutes par l'action chimique de l'air qui s'en charge et les porte jusqu'à la surface olfactive. Tous les corps organiques ou inorganiques exhalent d'une certaine manière, puisque la matière de la chaleur peut sublimer quelques particules de ceux même qui ont le plus de fixité. La seule distinction qui existe entre les substances *odorantes* et les substances que nous appellons *inodores*, c'est que les émanations de celles-ci échappent à l'odorat, tandis que les exhalaisons des premières sont senties et perçues. Dans les corps vivants, dit M. Bautain, ce dégagement est beaucoup plus abondant par le mouvement même de la vie, qui s'épuisant par l'action se répare par la nourriture. L'animal et le végétal exhalent continuellement par la respiration, par la transpiration, par l'évaporation, par les sécrétions et les excrétions. Le sauvage de l'Amérique discerne par l'odorat le passage d'un Européen, d'un noir ou d'une peau rouge.

L'atmosphère se charge d'autant plus aisément des odeurs, qu'elle est plus chaude et plus humide. Jamais l'air n'est plus embaumé de parfums, dans la saison des fleurs, que le matin, lorsque la rosée s'évapore aux rayons du soleil. Ceci explique pourquoi les corps doués des odeurs les plus pénétrantes, tels que l'éther, l'alcool, les huiles essentielles volatiles, etc. sont généralement très-évaporables.

Dans une atmosphère en repos, la force de l'odeur est en raison de la proximité du corps dont elle émane ; dans une atmosphère agitée, la transmission de l'odeur suit le courant de l'air, et elle peut se faire alors à des distances considérables. Selon le récit des voyageurs, l'île de Ceylan pourrait être sentie à huit lieues en mer, et l'odeur des côtes d'Espagne serait

perçue à quarante milles de distance. Mais devons-nous croire ce que Pline raconte d'une nuée de vautours qui serait arrivée de cent soixante-six lieues, pour se repaître des cadavres restés sur le champ de bataille de Pharsale ?

L'excessive ténuité des odeurs ou plutôt des émanations odorantes prouve la prodigieuse divisibilité de la matière. Un grain de musc peut, pendant trente ans, exhaler une quantité innombrable de molécules odorantes, sans perdre sensiblement de son poids, comme l'a constaté le savant Haller.

Structure de l'appareil olfactif, et mécanisne de l'odorat.

Cet organe réside dans une portion de la membrane muqueuse supérieure qui se déploie dans les fosses nasales, deux grandes cavités qui sont creusées dans l'épaisseur de la face, et qui se prolongent au-delà par des arrière-cavités appelées sinus *frontaux*, *ethmoïdaux*, *sphénoïdaux*, *palatins* et *maxillaires*. Cette membrane muqueuse, appelée pituitaire, molle et fongueuse, assez épaisse et toujours humide, repose dans toute son étendue sur des tissus osseux. Elle est riche en vaisseaux sanguins, en substance nerveuse et en follicules muqueux. Un nerf considérable vient s'y plonger, en traversant l'os ethmoïde par un grand nombre de filets blancs et pulpeux, après avoir parcouru un court trajet dans l'intérieur du crâne au-dessous des hémisphères cérébraux. C'est par lui qu'elle est mise en correspondance avec le cerveau.

Tout cet appareil est recouvert par le nez qui lui sert de protecteur et qui modifie par les muscles dont il est pourvu la colonne d'air destinée à produire l'impression.

La nature, dit M. Broussais, a multiplié la surface où réside cet organe, en plaçant dans l'intérieur de la face de petits os roulés en spirale, que l'on appelle les *cornets*; il en est d'autres, creusés de cavités anfractueuses qui concourent au même but, tels que les maxillaires supérieurs et le frontal; un autre enfin, qui est l'ethmoïde, est sillonné de plusieurs enfoncements, et forme le sommet de la voûte olfactive. Plus cet os et surtout les cornets qui sont situés au-dessous ont d'étendue, plus l'odorat a de finesse.

La membrane pituitaire jouit de deux modes d'excitabilité cérébrale bien distincts, puisque l'un d'eux peut être presque totalement éteint, tandis que l'autre est beaucoup augmenté. Ainsi, dit M. Richerand, dans un violent coryza, la sensibilité tactile est très-vive, puisque la membrane pituitaire est douloureuse, tandis que les malades sont insensibles aux odeurs les plus fortes. Il en conclut que les seuls nerfs de la première paire cérébrale donnent à cette membrane la propriété de recevoir l'impression des odeurs, et que les filets nombreux qu'y répand la cinquième paire ne la font jouir que de la sensitivité tactile. Il croit également que les nerfs olfactifs ne s'étendent pas dans les sinus, et que ces arrière-cavités n'ajoutent à la perfection de l'odorat qu'en retenant plus long-temps une grande masse d'air chargé de molécules odorantes. Selon lui, le véritable siége de l'organe est la partie la plus élevée des fosses nasales.

Les papilles olfactives seraient bientôt desséchées par le contact perpétuel de l'air atmosphérique, si les mucosités nasales dont elles sont recouvertes n'en prévenaient la dessiccation et par là ne conservaient l'excitabilité des extrémités nerveuses, en émoussant l'impression trop forte qui résulterait de l'application immédiate des particules odorantes. Peut-être même les odeurs ont-elles besoin, pour affecter les nerfs olfactifs, de se combiner avec cette humeur, et d'être dissoutes et décomposées par elle, comme les substances savoureuses le sont par la salive. Mais s'il est nécessaire, pour que l'odoration ait lieu, que la membrane des fosses nasales soit humectée de mucus, il ne faut pas que ce liquide y soit en trop grande quantité.

Comme l'air est le véhicule des odeurs, l'inspiration est une condition indispensable de l'olfaction. Cette opération, d'ailleurs, n'est pas à beaucoup près aussi prompte que celle qui nous procure les perceptions de la vue et de l'ouïe, comme chacun peut s'en assurer. Il faut toujours un certain temps pour qu'elle ait lieu. Aussi, dans les cas où nous désirons être affectés par une odeur agréable dont on nous annonce la présence, ou bien prolonger la sensation de plaisir qu'elle nous procure, faisons-nous osciller l'air à plusieurs reprises dans les

fosses nasales, en exécutant de petits mouvements successifs d'inspiration et d'expiration, et en fermant en même temps la bouche, pour que l'air qui entre dans les poumons passe entièrement dans les fosses nasales ; nous respirons au contraire par la bouche, ou bien nous suspendons momentanément la respiration, pour nous soustraire à l'impression des odeurs qui nous déplaisent. Quelquefois aussi, l'odoration ne se manifeste que plusieurs secondes après que l'air, chargé de molécules, a traversé les fosses nasales, ce qui dépend toujours de la même cause.

L'olfaction est tantôt active, tantôt passive : passive, quand les mouvements ordinaires de la respiration entraînent, sans que nous l'ayons recherché, des molécules odorantes; active, quand, voulant étudier une odeur et rendre son impression plus vive, nous multiplions les mouvements de la respiration. Alors l'attention préside à l'accomplissement de cette fonction, et plusieurs phénomènes accessoires peuvent s'ajouter à l'inspiration, tels que l'expulsion préalable du mucus qui forme une couche trop épaisse à la surface de la membrane pituitaire, la direction de la tête, pour que l'odeur arrive plus aisément à l'orifice extérieur des fosses nasales.

C'est sans doute la proximité des fosses nasales et de l'organe cérébral qui a engagé à porter sur les nerfs olfactifs les stimulants propres à réveiller la sensibilité, lorsque la vie est suspendue, comme dans le cas de faiblesse ou d'asphyxie. Mais les relations sympathiques établies entre la membrane muqueuse et le diaphragme, expliquent beaucoup mieux, dit M. Richerand, les bons effets des remèdes sternutatoires dans les cas de mort apparente.

Comme les cavités olfactives ne se développent que par les progrès de l'âge, les enfants ont l'odorat beaucoup moins impressionnable que les adultes. L'odorat se perfectionne par la perte de quelqu'un des autres sens. Il s'émousse et finit par perdre sa finesse, à force d'être excité par des odeurs fortes et pénétrantes, comme on l'observe chez ceux qui font usage du tabac. Cette substance, en dénaturant les sécrétions muqueuses qu'opère la membrane des fosses nasales, altère son tissu, dessèche les nerfs et éteint à la longue leur excita-

bilité. L'odorat s'émousse également, lorsqu'on s'est exercé pendant plusieurs heures à flairer des substances aromatiques, comme il arrive parfois aux personnes qui étudient la botanique; le repos seul peut lui rendre sa finesse ordinaire. Enfin, parmi les causes qui peuvent entraîner une diminution très-grande dans la perception des odeurs, M. Béclard comprend la perte du nez, destiné évidemment par sa direction à recevoir les émanations qui s'élèvent du sol, et à les conduire dans la partie supérieure des fosses nasales; on rétablit, dit-il, cette faculté à l'aide d'un nez artificiel.

Les usages immédiats de l'odorat sont de veiller aux qualités de l'air que nous respirons, et de contrôler la qualité de certains aliments. Ainsi c'est par l'odeur qui s'exhale d'un corps dans son état de santé ou de maladie, de décomposition ou de corruption, de fermentation ou de maturité, que nous jugeons de son état général, et par conséquent du danger que son voisinage nous fait courir, de ses qualités malfaisantes ou de ses propriétés nutritives. On s'éloigne d'un malade atteint de fièvres éruptives, putrides et autres, averti par les émanations qui s'échappent de son corps par la transpiration. Au contraire, le parfum qui s'exhale d'un fruit mûr, l'odeur appétissante d'une viande saine nous invitent à nous en nourrir. Toutefois l'organe de l'odorat ne peut nous instruire de toutes les qualités de l'air inspiré, puisque beaucoup de substances très-nuisibles, et cependant inodores, peuvent être volatilisées dans l'air. L'odorat nous ferait également commettre un grand nombre d'erreurs très-préjudiciables, sous le rapport de l'alimentation; puisque, selon la remarque de M. Richerand, des substances dont l'odeur est agréable, l'acide prussique, par exemple, produiraient les accidents les plus graves, si elles étaient ingérées dans les voies alimentaires, tandis que d'autres qui répugnent à l'odorat sont agréables au goût et forment un bon aliment. Enfin, nous remarquerons en terminant que telle est l'influence de l'impression des odeurs sur le système nerveux, qu'on a vu les émanations de certaines fleurs produire des mouvements convulsifs et même la mort.

5. Organe du Goût.

Des saveurs.

Il n'existe pas plus d'élément savoureux que de principe odorant. Qu'est-ce donc que la *saveur?* C'est quelque chose d'indéfinissable, qui exprime l'action spéciale produite sur l'organe du goût par les sels, bases ou plastiques des corps. Les saveurs, dit M. Richerand, paraissent tenir à la composition intime, à la nature particulière des corps, plutôt qu'à la forme de leurs molécules, puisque les cristaux de même figure, mais appartenant à différents sels, ne produisent pas des sensations semblables. Elles se modifient dans les fruits, selon leur degré de maturité. Du reste, quand on dit qu'une saveur est agréable ou désagréable, cela doit s'entendre de la sensation de plaisir ou de peine que l'action du corps savoureux sur l'organe détermine en nous, et nullement de la propriété même par laquelle ce corps affecte le goût de telle ou telle manière. Car les saveurs par elles-mêmes ne sont ni agréables ni désagréables. Tout le monde sait qu'il n'y a rien de plus variable, de plus capricieux, de plus individuel que les goûts, que ce qui plaît à l'un déplaît souvent à l'autre, et que selon l'état de santé ou de maladie, selon la diversité des âges et des tempéraments, les sensations subissent des changements qui deviennent la base des jugements les plus divers. Les anciens, dit-on, recherchaient des mets dont l'odeur et la saveur nous feraient fuir, *l'assa-fœtida*, par exemple.

Une condition importante, dit M. Richerand, pour qu'un corps affecte l'organe du goût, c'est qu'il soit soluble à la température ordinaire de la salive. Cependant tout corps insoluble n'est pas insipide, et l'on ne pourrait appliquer à l'organe du goût cet axiôme si célèbre en chimie : *Corpora non agunt, nisi soluta*, puisque certaines substances très-sapides sont insolubles. S'il y a défaut absolu de salive, et que le corps que l'on mâche soit parfaitement privé d'humidité, il n'affectera la langue desséchée que par ses propriétés tactiles, et point du tout par ses qualités gustatives. Les corps les plus savoureux sont ceux qui se prêtent le plus aisément aux décompositions

chimiques, tels que les sels acides, alcalins et neutres. Lorsque, dans les affections gastriques, la langue se couvre d'un limon muqueux ou blanchâtre, jaunâtre ou bilieux, nous n'avons qu'une fausse idée des saveurs. L'enduit plus ou moins épais empêche le contact immédiat des particules sapides; lorsqu'elles agissent d'ailleurs sur les papilles nerveuses, l'impression qu'elles produisent se confond avec celles que produisent les matières saburrales : c'est pourquoi tout aliment paraît amer quand la disposition bilieuse existe, fade dans les maladies où l'élément muqueux prédomine.

Description de l'appareil gustatif et mécanisme du goût.

C'est dans la cavité buccale que réside la portion de membrane muqueuse où l'organe du goût a son siége. Quoique cette membrane tapisse tout l'intérieur de la bouche, depuis l'extrémité des lèvres jusqu'au pharinx et même au-delà, c'est la langue et le palais qui présentent la surface gustative la plus délicate et la plus active. Cette surface ne diffère d'ailleurs des téguments communs qu'en ce que le derme, le corps muqueux et l'épiderme qui la composent ont plus de mollesse, moins d'épaisseur, reçoivent une plus grande quantité de nerfs et de vaisseaux, et sont habituellement humectés par la salive et par des mucosités que secrètent des glandes muqueuses placées dans leur épaisseur.

La langue, siége principal du goût, est un corps charnu, d'une texture serrée, difficile à démêler, comparable à celle des ventricules du cœur. Elle est formée de la réunion de deux parties exactement symétriques, et l'on y trouve de chaque côté quatre muscles, trois nerfs, une artère et une veine et un paquet de vaisseaux lymphatiques parfaitement semblables. Une ligne médiane sépare les deux moitiés de la langue qui, anatomiquement et physiologiquement considérée, paraît composée de deux organes distincts et comme juxta-posés. Les phénomènes pathologiques confirment cette indépendance des deux parties de la langue : dans l'hémiplégie, dit M. Richerand, celle qui correspond à la partie du corps paralysée perd également la puissance motrice; l'autre conserve cette faculté et pousse la langue du côté opposé.

La langue est munie, surtout à son extrémité, de nombreuses papilles, distinguées, à raison de leurs formes, en *fongueuses*, en *coniques*, et en *villeuses*. A l'exception de celles de la première espèce, ces petites éminences sont formées par les extrémités des nerfs qu'environne un lacis de vaisseaux sanguins. C'est à ces vaisseaux que les papilles doivent la propriété de se gonfler, de s'élever, de devenir plus saillantes en entrant dans une sorte d'érection, quand nous mâchons des aliments de haut goût, ou que nous appétons vivement un mets savoureux. Les papilles *fongueuses* se trouvent surtout placées à la partie la plus reculée de la face supérieure de la langue, vers sa base, dans la portion qui concourt à la formation de l'isthme du gosier.

L'extrême mobilité dont cet organe est doué tient à la disposition admirable des muscles dont elle est pourvue, et qui ont leurs attaches en arrière, aux apophyses styloïdes du temporal; en bas, à l'os hyoïde; en avant, à l'os maxillaire inférieur : d'autre part, la langue communique par des bandes musculaires, dites les piliers du voile du palais, avec les os de ce nom, et par d'autres avec le pharinx. Elle a des faisceaux longitudinaux propres, des transverses, des obliques, etc. qui dépendent des muscles précédents. Cette disposition lui donne la facilité d'être portée en avant, en arrière, en haut, en bas, vers les côtés; d'être allongée et amincie, lorsqu'elle est entraînée hors de la bouche; d'être raccourcie et gonflée de manière à former une grosse masse qui se porte en arrière et en haut, et s'appuie sous la voûte palatine; en un mot, d'exécuter des mouvements dans tous les sens possibles.

Les parois des joues qui sont en contiguité avec la langue, et les lèvres qui sont placées au dehors de la double arcade dentaire, sont formées par des muscles recouverts de la peau à l'extérieur, tandis qu'à l'intérieur ces parois sont tapissées par la membrane muqueuse qui embrasse aussi la langue. Enfin le voile du palais est encore un tissu musculeux qui forme la séparation entre la bouche et le pharinx, et qui, dans ses parties latérales, contient une grosse glande placée entre les deux bandes charnues dites les *piliers*. Ces faisceaux, fixés par leur extrémité supérieure aux os du palais, vont se perdre dans

les parties latérales de la langue, qu'ils attirent vers la région supérieure de la bouche. Les muscles des parois buccales sont assujétis, comme la langue, à l'action de la volonté. Mais il n'en est pas exactement ainsi de ceux qui forment le voile du palais ; aussi reçoivent-ils des rameaux de certains ganglions du grand sympathique, qui en fournissent également au pharinx et à l'organe de l'odorat.

Le sens de la dégustation est réparti d'une manière différente dans les diverses régions de l'appareil buccal. C'est surtout par les lèvres qu'on juge de la température ; plus sensibles à la chaleur que l'intérieur de la bouche, elles ne laissent pénétrer, si elles sont consultées, que ce qui est incapable d'offenser cette cavité sous ce rapport. Mais, quoique la faculté gustative réside principalement sur la face supérieure de la langue, on ne peut nier que les lèvres, les gencives, la membrane qui couvre la voûte palatine, le voile du palais, le pharinx, ne puissent aussi être affectés par l'impression des saveurs. Pour démontrer que la langue n'est pas l'organe exclusif du goût, on cite les cas constatés par plusieurs médecins d'absence complète de cet organe, congéniale ou accidentelle, sans que la perception des saveurs ait été diminuée ni même affaiblie. La langue elle-même n'est pas, dans toute sa surface, également impressionable à l'action des corps sapides. Il a été reconnu que la face inférieure l'était peu, que les bords et la pointe, doués de papilles nombreuses et très-délicates, l'étaient beaucoup, que l'excitabilité diminuait vers le milieu, et qu'elle redevenait plus grande vers la base. Le palais concourt avec elle à savourer les aliments et surtout les boissons. Si l'aliment est liquide et agréable, il est promptement ingéré ; s'il est solide, il est promené sous l'influence de la volonté et par le concours des muscles de la langue, des lèvres, des parois buccales dans toutes les régions de la bouche, et soumis à l'action des différentes dents dont le secours est nécessaire pour en opérer la division, qui dépend des muscles de la mâchoire inférieure. L'aliment solide ne procure d'abord qu'une sensation confuse. Mais aussitôt qu'il est trituré, il se pénètre de salive, et la dégustation devient plus fine. Bientôt cette double opération change la nature de sa saveur, et les mouvements

co-masticateurs tendent à approcher l'aliment du voile palatin. Si celui-ci, dont le point le plus sensible est la luette, nous fait juger qu'il est apte à être avalé, la déglutition est exécutée; la compression que l'aliment exerce sur la langue au moment où il passe de la bouche dans le pharinx, en exprime les mucosités qui, lubréfiant le contour de l'ouverture, servent à faciliter son passage. Si au contraire l'aliment répugne à la délicatesse du voile du palais, il est soumis de nouveau à la mastication, ou même il est rejeté. Le voile du palais est donc lié avec le sens gastrique, par des rapports plus étroits que le reste de la bouche : aussi conserve-t-on souvent dans cette cavité telle substance que l'on ne peut se décider à ingérer, à cause de la sensation pénible et nauseuse qu'elle occasionne en s'approchant de l'isthme du gosier. Cet instinct de répulsion, cet appétit négatif est l'expression de l'irritation, ou de l'antipathie des viscères qui parvient au centre cérébral, et qui, par les mouvements qu'elle y détermine, domine plus ou moins la volonté. Aussitôt que l'état des viscères ne met plus d'obstacle à la déglutition, la volonté reprend tout son empire sur l'organe du goût.

A cette description, dont nous avons puisé les éléments dans les deux physiologies de Richerand et de Broussais, nous ajouterons qu'aucun sens n'est plus voisin du toucher que celui du goût, puisque la saveur n'est sentie et perçue qu'au moyen de l'application immédiate du corps sapide sur la surface gustative. Placé comme une sentinelle à l'entrée des voies digestives, cet organe a pour fonction de veiller à ce qu'aucune substance nuisible ne pénètre à leur intérieur, et rarement il arrive qu'un mets agréable jouisse de propriétés délétères. Sous ce rapport, il est plutôt instrument de conservation, qu'instrument de connaissance. Le sens du goût, peu développé chez les enfants, qui sont plus voraces que sensuels, se perfectionne avec l'âge et par l'exercice, et persiste jusque dans la vieillesse, époque de la vie où il procure encore des jouissances assez vives, alors que tous les autres sont comme éteints déjà depuis long-temps; mais aussi à force d'être excité par des aliments âcres ou des boissons trop irritantes, ce sens peut s'émousser, indépendamment de la saturation de

l'estomac. Mais il n'éprouve point de paralysie permanente, à moins d'une affection de l'organe encéphalique : et ce dernier cas concourt encore à démontrer que la perception des propriétés de la matière a pour condition *sine quâ non*, la transmission de l'impression de l'organe externe au centre cérébral. Ainsi, toutes les fois que l'état de la portion du cerveau à laquelle viennent se rattacher les nerfs lingual, glosso-pharyngien, et autres filets nerveux dans lesquels réside le principe de l'excitabilité gustative, rend cette propagation impossible; en un mot, lorsque la transmission de l'impression des saveurs dont ces différents nerfs sont les agents, soit pour la langue, soit pour les parois du pharinx, et l'isthme du gosier, soit enfin pour les lèvres, ne peut parcourir les différents degrés, et être portée jusqu'à la masse encéphalique, la sensibilité est éteinte, et nulle saveur ne peut désormais affecter le goût; ou plutôt le goût n'existe plus.

§ II. — *Impressions internes, ou dont la série commence dans une partie quelconque de l'intérieur du corps.*

Les impressions qui nous viennent du dehors, c'est-à-dire qui sont occasionnées par la présence ou le contact d'un corps étranger, et qui se transmettent au cerveau par l'intermédiaire des organes que nous venons de décrire, sont loin de constituer toutes celles dont le cerveau reçoit la communication. Il en est beaucoup d'autres qui résultent de l'accomplissement régulier ou anormal des fonctions des viscères, des accidents qui ont lieu dans les divers tissus de l'économie, de tous ces mouvements de contractilité interne qui sont la condition du maintien de la vie, en un mot du jeu et de l'action de toutes les forces vitales qui se développent dans toutes les parties du corps humain. Mais, parmi ces impressions, il en est qui sont le résultat de notre constitution naturelle, et qui se renouvellent périodiquement; et il en est d'autres qui sont purement accidentelles.

Impressions internes périodiques.

Plusieurs des fonctions principales de l'économie ayant

besoin, pour s'accomplir, du concours de la volonté, l'homme n'aurait pu, dans beaucoup de circonstances, pourvoir convenablement à la conservation du corps, si, au milieu de ses plus fortes contentions d'esprit, il n'avait été fréquemment averti, par des stimulations internes, de porter son attention là où l'intervention de sa volonté est nécessaire. Mais toutes choses ont été réglées admirablement par la Providence. Tous les jours, certaines sensations, faibles d'abord, mais bientôt assez vives pour exiger impérieusement l'accomplissement de l'acte dont elles provoquent le retour, viennent l'arracher à ses méditations, et le pressent d'accorder au corps ce qui est indispensable au maintien de la vie. Ainsi l'âme est dépendante des besoins du corps. L'homme peut se plaindre de cet assujétissement de l'esprit à la matière; mais c'est là la condition de son existence sur la terre. Les impressions dont nous parlons, destinées à nous mettre en rapport avec le monde extérieur, servent à la manière de celles qui affectent les organes des sens. Ainsi l'introduction des aliments et des boissons dans l'estomac, de l'air dans les poumons, l'expulsion des matières fécales, de l'urine, etc., actes essentiels à la conservation de l'individu, sont sollicités par le développement d'une série d'impressions spéciales, qui, quelles que soient nos préoccupations intellectuelles, déterminent dans l'âme une sensation particulière, lorsqu'existe le besoin de les accomplir.

La description particulière de chacune de ces impressions étant liée à chacune des fonctions auxquelles elles se rapportent, elle ne peut trouver place ici. Nous nous bornerons donc à présenter leur histoire générale, c'est-à-dire à mettre en évidence les caractères généraux de ces impressions qui viennent du dedans, en les opposant à ceux que nous venons de rencontrer dans les impressions externes. Or ici, il nous suffira de leur appliquer exactement ce que M. Richerand dit des *sensations externes*. Il n'y a qu'un mot à changer.

1° Les impressions internes naissent à l'occasion d'un excitant extérieur dont la présence est facile à constater et la nature à connaître; celui des internes reste enveloppé d'une obscurité profonde. Si l'on creuse davantage cette première différence,

on voit qu'elle n'est pas aussi tranchée qu'elle le paraît au premier abord : car, d'une part, les organes des sens peuvent transmettre des impressions, alors qu'il n'existe aucun excitant externe, comme on l'observe dans les hallucinations, où les malades voient, entendent, sentent des objets qui n'ont de réalité que dans leur imagination; tandis que la présence des matières fécales dans le rectum, de l'urine dans la vessie, etc. peut être considérée comme l'excitant ordinaire des impressions qui provoquent l'exonération, la mixtion, quoique dans quelques circonstances ces besoins naissent malgré l'état de vacuité de la vessie et du rectum.

2° Chaque sens externe a un siége précis, déterminé; il est lui-même organisé de telle sorte, que l'on saisit aisément le rapport qui existe entre la structure et les modifications qu'il doit faire subir à l'objet qui l'impressionne. Nous sommes, au contraire, dans une ignorance complète sur le lieu où se développent les impressions internes. Que n'a-t-on pas dit sur le siége de la faim, de la soif, de la nausée? Est-ce l'estomac qui est l'organe dans lequel se forme l'impression d'où naît le vomissement? Mais des animaux privés d'estomac et dans les veines desquels on injecte de l'émétique, se livrent bientôt aux efforts du vomissement; ce qui doit faire supposer qu'ils ont eu le sentiment de la nausée. Si le siége de l'impression interne est inconnu, à plus forte raison la modification organique qui le rend propre à recevoir l'impression.

3° Nous avons la faculté de soustraire les organes des sens à l'action de leur excitant; les paupières volontairement fermées abritent l'œil de la lumière; l'occlusion volontaire de la bouche, des fosses nasales, des oreilles, s'oppose à l'introduction des corps sapides, des molécules odorantes, des ondes sonores; le corps s'éloigne ou s'approche librement d'un objet dont le contact est agréable ou désagréable; mais nous n'avons aucune prise sur le développement de l'impression interne; en dépit de notre volonté, elle éclate, elle persiste, juqu'à ce que le rapport qu'elle sollicite ait été accompli. De fortes contentions d'esprit peuvent bien en affaiblir momentanément la perception, l'habitude en régulariser le retour, de telle sorte que, satisfaite ou

non, elle s'apaise, quand l'heure ordinaire est passée; mais tôt ou tard, elle acquiert malgré nous une violence que rien ne peut faire cesser.

4° A la suite des impressions externes et des sensations qu'elles déterminent dans l'âme, nous prenons connaissance du monde extérieur, et nous pouvons perfectionner notre intelligence. A la suite des impressions internes, l'âme n'apprend rien ; elle a seulement conscience des sensations qu'elles occasionnent en elle.

5° Rien de plus irrégulier que le retour des impressions externes, puisque l'excitant qui les produit peut exercer une action continue, intermittente, avec des intermittences courtes ou longues, etc., selon le hasard ou le caprice de la volonté. La plupart des impressions internes sont au contraire soumises aux lois de la périodicité et de l'habitude dans leur reproduction.

6° Les impressions externes peuvent déterminer dans l'âme des sensations agréables, désagréables ou indifférentes; il n'y a souvent ni plaisir ni peine à regarder, entendre, etc. Mais la sensation provoquée par l'impression interne a toujours quelque chose de pénible et d'agréable à la fois, quand elle commence; elle devient intolérable si elle persiste trop long-temps. On connaît le supplice de la rétention d'urine, celui qu'éprouvèrent les voyageurs affamés de la Méduse; elle procure du plaisir quand l'acte qu'elle sollicite s'accomplit. Enfin, quelques-unes d'entr'elles se transforment en dégoût, si le besoin est plus que satisfait.

7° Les nerfs conducteurs des impressions externes ous ont paru faciles à déterminer; ceux qui transmettent les impressions internes sont ignorés; on suppose que le pneumo-gastrique et le trisplanchnique conduisent le plus grand nombre; les nerfs spinaux doivent être l'agent de transmission de quelques-unes d'entr'elles, de celles, par exemple, à la suite desquelles se manifeste le besoin du repos ou de l'exercice.

Telles sont, en effet, les différences qui distinguent les impressions internes des impressions externes, et on ne pouvait les marquer avec plus de précision et de vérité. Mais, quoiqu'on ignore le lieu où se développent les premières, l'excitant

qui les détermine, et les nerfs qui en sont les conducteurs, toujours est-il indubitable qu'elles viennent, comme toutes les autres, aboutir au cerveau, comme au centre de tout le système sensitif, et que ce n'est qu'à la suite des mouvements qu'elles font naître dans l'organe cérébral, que les muscles sont mis en jeu par la volonté pour accomplir les actes qu'elles provoquent.

Impressions internes accidentelles.

Outre les impressions externes et internes, il en est une troisième espèce que l'on peut appeler morbides, et qui, au lieu d'être périodiques, sont généralement accidentelles. Ce sont toutes celles à la suite desquelles ont lieu toutes les douleurs qui sont du domaine de la pathologie, et qui résultent, soit du dérangement des fonctions de l'économie, soit de quelque lésion d'organe, soit de quelque altération des viscères, soit enfin de quelque inflammation interne, de quelque rupture de vaisseau, de quelque affection fébrile, de quelque embarras dans la circulation du sang, dans la respiration, dans les voies digestives, dans les intestins, enfin dans une région quelconque de l'organisme. Tous les maux que nous ressentons accidentellement, tous les malaises que nous éprouvons quand la santé est altérée, ont pour antécédent nécessaire une série d'impressions dont le siége peut varier indéfiniment, mais dont le retentissement doit toujours se propager jusqu'au cerveau, pour que la douleur soit sentie.

§ III. — *Des systèmes imaginés pour expliquer la transmission de l'impression de l'organe au cerveau.*

Parmi les hypothèses qui ont été imaginées pour expliquer comment les nerfs remplissent leurs fonctions, c'est-à-dire, comment une impression organique se propage à travers le corps humain et par l'intermédiaire des nerfs jusqu'au centre cérébral, les plus célèbres sont celles des *esprits animaux*, des *vibrations des nerfs* et du *fluide nerveux*. Nous en dirons peu de chose ici, parce que nous aurons occasion d'y revenir

au sujet du *souvenir*. Il n'est pas facile de se faire une idée claire du premier. Si nous ouvrons l'*Introduction à la Philosophie* de Bossuet, nous y lisons que les *esprits* sont la partie la plus vive et la plus agitée du sang, et que ce sont eux qui mettent en action toutes les parties de l'organisme. Mêlés à la circulation, ils en seraient donc en quelque sorte le principe moteur. « Le sang et les *esprits*, dit-il ailleurs, se dissipent continuellement, et ont aussi besoin d'être réparés. Pour ce qui est des *esprits*, il est aisé de concevoir qu'étant si subtils et si agités, ils passent à travers les pores et se dissipent d'eux-mêmes par la circulation. Quand les esprits sont épuisés à force d'agir, les nerfs se détendent, tout se relâche, l'animal s'endort et se délasse du travail et de l'action où il est sans cesse pendant qu'il veille. » Ainsi les esprits seraient les véhicules, les agents universels du mouvement des forces vitales, ce seraient eux qui, en raison de leur extrême subtilité, seraient chargés d'entretenir la communication entre les diverses parties du corps; qui seraient, par conséquent, comme le médiateurs plastiques entre les organes externes, ou les viscères intérieurs, et l'organe central ou le cerveau. Nous laissons aux physiologistes le soin de constater, s'ils le peuvent, l'existence des esprits animaux. Pour nous, cette existence est une simple supposition que nous ne pouvons regarder que comme une explication insuffisante. Quant aux *vibrations des nerfs*, au moyen desquelles l'impression serait propagée jusqu'au cerveau par l'ébranlement qui leur est imprimé, cette hypothèse se réfute d'elle-même, quand on connaît la structure et la disposition des filaments nerveux. Pour vibrer, il faudrait que les nerfs fussent tendus, et cette tension est rendue impossible, d'abord par la mollesse de leur substance qui est tellement relâchée que si on les coupe, loin de se retirer avec contraction, comme les artères, ils s'allongent, au contraire, par les deux bouts qui viennent se croiser; en second lieu, par celle de la pulpe de l'encéphale, et du parenchyme des organes ou du tissu cellulaire qui leur servent de point d'attache. Reste donc l'hypothèse du *fluide nerveux*. « L'opinion la plus vraisemblable, dit M. Bautain, est celle qui regarde chaque nerf comme un tube, un conduit, un ca-

nal par où le *fluide nerveux*, sécrété par le cerveau, qui est à ce fluide ce que le cœur est au sang, ce que le système digestif est au chyle, c'est-à-dire un appareil de digestion, d'assimilation et d'émission, est envoyé dans toutes les parties du corps pour y exciter la sensibilité, le mouvement et la vie. Cette explication nous semble justifiée par la structure des nerfs, par leur disposition, par leurs fonctions physiologiques, par la part qu'ils prennent aux opérations intellectuelles, comme organes. Elle est en outre en harmonie avec la doctrine exposée précédemment sur l'esprit vital qui émane de tout corps organisé, et qui, chez l'animal, nous paraît surtout élaboré dans le cerveau, pôle principal du foyer organique. »

M. Buchez, dans un mémoire qu'il a publié sous le titre de *Théorie générale des fonctions du système nerveux* ou *Démonstration de la loi de génération des phénomènes nerveux*, attribue aussi à la présence d'un fluide d'une nature particulière dans l'intérieur des nerfs, non-seulement toutes les fonctions de l'économie animale, telles que la digestion, l'absorption, les sécrétions, la calorification, la respiration, l'hématose, etc., par lesquelles s'opère la conservation et l'accroissement du corps humain, mais encore l'accomplissement des phénomènes de sensation, d'éducabilité, de locomotion, d'intelligence, etc. qui caractérisent la vie de relation.

Nous ne suivrons pas l'auteur dans le développement de son hypothèse. Nous nous bornerons à présenter ses conclusions et l'application qu'il en fait à la question qui nous occupe.

« Il résulte, selon lui, des observations des plus célèbres anatomistes, que la substance nerveuse est formée de canaux ou de tubes extrêmement déliés ; que ces tubes sont, à des distances inégales, coupés par des intersections membraneuses ou des diaphragmes, en sorte qu'un filament figure une suite de petits tubes fermés aux deux extrémités, placés bout à bout et unis sans interruption, de manière que la membrane qui ferme l'extrémité inférieure du premier tube, clot l'extrémité supérieure du second, et ainsi de suite ; que ces tubes tantôt contiennent un fluide (de nature variée, selon les animaux dont on examine l'appareil nerveux), et tantôt n'en contien-

nent pas ; qu'on pourrait raisonnablement en conclure que les actions nerveuses s'opèrent par un mouvement dans le fluide ; mais que ce fluide étant, de distance en distance, en quelque sorte clos entre deux diaphragmes, on devrait croire que le fluide pénètre à travers les intersections membraneuses, par voie d'endosmose et d'exosmose, de telle sorte que chaque intersection peut, par l'effet du mouvement dont il s'agit, soit se vider, soit s'emplir, soit finir par contenir un liquide d'une nature toute différente de celui qu'elle contenait d'abord ; qu'on pourrait de plus induire que toutes les fois qu'une cellule est vide, elle devient impropre à produire aucun phénomène nerveux ; car le point où manque le fluide doit avoir sur la transmission du phénomène la même influence que la section même du nerf, enfin que ce fluide est nécessairement sécrété dans les tubes, et que, puisqu'il en peut sortir, dans l'état de vie, comme on l'a observé, il est également absorbé ; en sorte que, le moyen de toutes les sécrétions et de toutes les absorptions étant les vaisseaux sanguins, artériels et veineux, la production comme l'absorption de ce fluide serait sous l'influence de la circulation. »

M. Buchez fait ensuite l'application de ces principes aux phénomènes d'*impressionnabilité* et d'*innervation*. « Les phénomènes de *névrosité*, dit-il, sont essentiellement intermittents, c'est-à-dire, que l'excitation répétée des nerfs dits du sentiment suspend leur capacité d'impressionnabilité : de même l'irritation des nerfs du mouvement suspend leur capacité d'innervation. Ce fait est tellement connu qu'il a donné lieu à cette expression presque vulgaire : *La sensibilité s'épuise, les forces se consument*. En effet, lorsqu'on est pendant quelque temps soumis à une sensation de même nature, peu à peu la vivacité de cette sensation s'éteint, et celle-ci finit par devenir totalement indifférente ou même nulle ; c'est ce qu'on peut très-bien observer dans toutes les impressions simples qu'éprouvent les organes des sens, soit qu'il s'agisse d'une saveur, d'une odeur ou d'un son ; ainsi, nous devenons incapables de percevoir telle odeur, tel son, ou telle saveur, spécialement, tout en restant très-aptes à percevoir toute autre espèce de sensations par les mêmes sens, même lorsqu'elles sont très-

faibles. Les causes des impressions les plus désagréables s'effacent lorsque nous les subissons pendant long-temps : il faut que nous cessions pendant un certain intervalle de temps, d'en éprouver l'influence, pour que nous puissions les sentir de nouveau. Lorsqu'après avoir fixé l'œil pendant quelques minutes et l'avoir maintenu dans l'immobilité sur un petit objet très-brillant et très-éclairé, on en détourne ses regards pour les porter sur les choses environnantes, sur quelque objet qu'on les dirige, on trouve toujours un point noir; on dirait que ce point correspond précisément à celui de la rétine sur lequel frappaient les rayons lumineux réfléchis par l'objet brillant qu'on regardait auparavant. Il semble que ce point ait été frappé de paralysie, ou que l'impressionnabilité n'y existe plus; mais celle-ci ne tarde pas à y reparaître. Lorsqu'on applique un irritant sur une plaie, quelle que soit la nature de celui-ci, la sensation qu'il cause n'a aussi qu'une durée très-passagère, bien que la nature et la force n'en soient pas changées, etc. »

Nous ne prétendons pas qu'on juge la théorie de M. Buchez sur un exposé aussi incomplet que celui que nous donnons ici. Aussi renvoyons-nous à l'ouvrage même, pour qu'on puisse s'en faire une idée exacte. Cette hypothèse est ingénieuse et elle s'appuie sur des faits nombreux et qui paraissent bien constatés. Mais peut-être est-elle plus ingénieuse que vraie; et d'ailleurs l'explication rendait, ce semble, le moyen de transmission de l'impression de l'organe à l'encéphale, plus mystérieux et plus compliqué que le fait si simple et si indubitable qu'il s'agit d'expliquer. Cependant, quoique l'homme ne doive pas craindre d'avouer son ignorance sur certaines opérations de la nature qui sont le secret de Dieu, il est juste de louer les efforts de la science, pour en pénétrer le mystère.

CHAPITRE SECOND.

De la sensation.

Entre *l'impression* et la *sensation* il y a un abîme dont la philosophie ne parviendra jamais à sonder la profondeur.

Car entre ces deux faits il y a toute la distance qui sépare la substance corporelle de la substance spirituelle. L'*impression* est un mode, une manière d'être de la matière, un changement, un ébranlement, un mouvement, un déplacement de parties enfin, qui s'opère dans nos organes, qui se propage, selon les lois de la physique, de la surface interne ou externe du corps aux nerfs et au cerveau, et dont la physiologie animale peut suivre, décrire et constater les progrès par l'observation attentive des faits sensibles qui la constituent. Mais après avoir parcouru les différents degrés de l'impression depuis l'organe externe qui a reçu l'action physique de l'objet, jusqu'au centre cérébral où elle vient aboutir, le devoir du physiologiste est de s'arrêter; car là sont les limites de la matière : là commence le domaine de l'âme et de la pensée, où le physicien n'a plus rien à constater, et où l'observation psychologique doit prendre la place de l'expérimentation. Car la sensation n'est plus un fait corporel qui puisse tomber sous l'œil de l'anatomiste, et dont le développement se manifeste et se rende visible sous la pointe du scalpel. C'est un mode, une manière d'être de l'esprit, un phénomène immatériel, saisissable seulement par la conscience, et dont les caractères, la nature et le siége ne peuvent être déterminés que par la réflexion. La physiologie peut bien rendre compte de toutes les conditions matérielles dont elle dépend; mais il ne lui appartient pas d'aller au-delà des causes physiques qui l'occasionnent. Si chaque science savait se tenir dans les bornes que lui assigne la nature, on ne verrait point tant de disputes et de contradictions s'élever parmi ceux qui la cultivent.

La sensation a été définie de bien des manières, et l'on a lieu de s'étonnner qu'un fait dont chacun se rend si aisément compte, dont tout homme sait si bien accuser dans le langage, le caractère et le degré d'intensité, ait donné lieu à des explications si diverses de la part des philosophes. Quel est celui, par exemple, qui confond dans sa pensée une *sensation* de plaisir ou de douleur avec l'*idée* du plaisir ou de la douleur, avec un sentiment de *joie* ou de *tristesse*, ou avec tout autre fait de l'esprit? Quel est celui qui ne comprend pas ce qu'on veut lui dire, lorsqu'on lui parle de ce qu'on éprouve quand on

respire l'odeur d'une rose, quand on mange un fruit savoureux, quand on souffre des dents ou de la tête, quand une épingle vous pique ou qu'un fer chaud vous brûle; et qui ne sache pas fort bien discerner la sensation même qu'on lui dit éprouver, de l'idée qu'il s'en forme, d'après la description qu'on lui en fait? La *sensation* est donc un fait que nul esprit humain ne confond ni avec sa cause, ni avec la connaissance de sa cause, c'est-à-dire, ni avec les *qualités* corporelles dont la présence détermine en nous la sensation, ni avec l'*action* physique que l'objet exerce sur l'organe, ni avec la *perception* des propriétés matérielles qui agissent sur ce même organe. La sensation est un phénomène qui peut très-bien avoir lieu sans que nous connaissions ce qui l'occasionne. C'est surtout quand la sensation est vive qu'il est facile de faire abstraction de ce phénomène, et d'en reconnaître exactement la nature. Si nous ressentons une douleur violente, le premier effet de la douleur n'est-il pas de resserrer l'âme en quelque sorte, de la concentrer en elle-même, et de porter exclusivement toute la force de son attention sur ce qu'elle éprouve? Dans cet état, le *moi* est tout entier sous l'influence de la douleur; il ne connaît qu'elle, ou plutôt il semble que le *moi* s'identifie avec la souffrance, et ce n'est que peu à peu qu'il sort de lui-même, et qu'il cherche au-dehors la cause du mal qui vient d'absorber, pour ainsi dire, toutes ses facultés et tout son être. M. Garnier fait la même remarque : Quelquefois, dit-il, un coup violent nous cause une vive angoisse, sans que nous puissions dire quelle est la forme de l'instrument qui nous a frappés.

Mais cette observation ne semble-t-elle pas contredire la définition qu'il donne de la sensation? Ce phénomène, selon lui, consiste à être averti de la partie de notre corps qui nous procure 1° une perception matérielle; 2° un plaisir ou une peine. Cette définition nous paraît vicieuse premièrement en ce qu'elle fait succéder la sensation à la perception, tandis que c'est le contraire qui est vrai; en ce qu'elle serait peu applicable aux sensations internes, dont la physiologie déclare elle-même que la cause et le siége sont inconnus, et qui par conséquent ne sont suivies ni accompagnées d'aucune perception matérielle.

La définition de Bossuet n'est pas plus exacte. « La *sensa-*

tion, dit-il, est la première perception qui se fait en notre âme à la présence des corps que nous appelons objets, et ensuite de l'*impression* qu'ils font sur les organes de nos sens. » Ici il y a confusion de deux termes que le langage philosophique doit distinguer avec soin. La *sensation* n'est pas *perception :* ce qu'il faut bien se rappeler; le premier de ces faits se rattachant à la *sensibilité*, et l'autre à l'*intelligence*. Mais Bossuet déclare lui-même qu'il ne regarde pas sa définition comme exacte et parfaite. Voici celle de Mallebranche, qui nous paraît approcher davantage de la vérité. *La sensation*, dit-il, *est une modification de notre âme par rapport à ce qui se passe dans le corps auquel elle est unie*. Nous la définirons plus simplement encore : *une manière d'être de l'esprit occasionnée par des changements survenus dans le corps*. C'est tout ce qu'on peut en dire, si l'on veut éviter de la confondre, soit avec l'*impression*, soit avec la *perception externe*. Car le caractère propre de la sensation est de n'avoir point d'objet distinct d'elle-même ; et si l'on observe attentivement l'âme qui l'éprouve, abstraction faite de tous les autres phénomènes internes qui peuvent s'y manifester à sa suite, il est impossible d'y saisir autre chose qu'une modification du *moi*, existant d'une certaine manière, c'est-à-dire, jouissant ou souffrant sous l'influence du plaisir ou de la douleur. Il est donc bien constaté que la sensation ne suppose absolument rien de plus qu'un sujet sentant et affecté d'une certaine manière ; que le *moi* n'a alors de conscience que de lui-même et de sa manière d'être ; que sous l'action de la force étrangère qu'il subit, il est dans un état purement passif, et que cet état se distingue parfaitement de cet autre état où, excité par l'impression cérébrale, source de l'émotion qu'il éprouve, il commence à sortir de lui-même, pour réagir vers la cause de cette impression, par la connaissance qu'il en prend.

La plupart des psychologistes divisent les sensations en *agréables*, *désagréables* et *indifférentes*. Nous avons déjà remarqué qu'on ne peut nier l'existence de ces dernières, car les modifications que l'âme éprouve à la suite des impressions faites sur les organes des sens, ne sont souvent pour elle ni des peines, ni des plaisirs proprement dits. Dans beaucoup de circonstan-

...git la première perception qui se fait en notre âme ...ent des corps que nous appelons objets, et ensuite de ...ons qu'ils font sur les organes de nos sens. » Ici il y ...n de deux termes que le langage philosophique doit ... avec soin. La *sensation* n'est pas *perception* : ce ...bien se rappeler; le premier de ces faits se rattachant ...*bilité*, et l'autre à l'*intelligence*. Mais Bossuet déclare qu'il ne regarde pas sa définition comme exacte et ... Voici celle de Mallebranche, qui nous paraît appro... ...ntage de la vérité. *La sensation*, dit-il, *est une mo... ...de notre âme par rapport à ce qui se passe dans le ...quel elle est unie.* Nous la définirons plus simple... ...ore : *une manière d'être de l'esprit occasionnée par ...gements survenus dans le corps.* C'est tout ce qu'on ...re, si l'on veut éviter de la confondre, soit avec l'*im*... soit avec la *perception externe*. Car le caractère ... la sensation est de n'avoir point d'objet distinct ...me ; et si l'on observe attentivement l'âme qui l'é... ...bstraction faite de tous les autres phénomènes inter... ...euvent s'y manifester à sa suite, il est impossible d'y ...re chose qu'une modification du *moi*, existant d'une ...anière, c'est-à-dire, jouissant ou souffrant sous l'in... ... plaisir ou de la douleur. Il est donc bien constaté ...ation ne suppose absolument rien de plus qu'un su... ...et affecté d'une certaine manière ; que le *moi* n'a ...science que de lui-même et de sa manière d'être ; ...ction de la force étrangère qu'il subit, il est dans ...ement passif, et que cet état se distingue parfaite... ...autre état où, excité par l'impression cérébrale, ...motion qu'il éprouve, il commence à sortir de lui... ...réagir vers la cause de cette impression, par la ... qu'il en prend.

...les psychologistes divisent les ... *agréa*... ...*bles* et *indifférentes*. Nous ... ...rqué ...nier l'existence de ces ... ...e éprouve à la suite ... ...sens, ne sont ... ...proprement dits. »

ces, elle ne jouit ni ne souffre, sous l'influence d'une sensation du toucher de l'ouïe ou de la vue. Les sensations indifférentes sont même les plus nombreuses, et elles sont loin d'être inutiles. Ainsi l'action de l'air sur l'organisme, si nécessaire cependant à la vie, est très-souvent sentie de telle sorte, que nous n'en sommes affectés ni en bien ni en mal. Tel est le sentiment de Mallebranche : « Les sensations fortes et vives, dit-il, sont celles qui étonnent l'esprit et qui le réveillent avec quelque force, parce qu'elles lui sont fort agréables ou fort incommodes : telles sont, les douleurs, le chatouillement, le grand froid, le grand chaud, etc. Les sensations faibles et languissantes sont celles qui touchent fort peu l'âme, et qui ne lui sont ni fort agréables ni fort incommodes, comme la lumière médiocre, toutes les couleurs, les sons ordinaires et assez faibles, etc. » On peut donc sentir l'action physique, et la sentir cependant avec indifférence. Ceci nous semble réfuter suffisamment l'assertion de M. Garnier, qui prétend que parler de sensation indifférente c'est parler de sensation qui n'existe pas. Car, si la *sensation*, ajoute-t-il, est *sentir* l'action physique, ne dites point que la *sensation* existe, lorsque l'action physique n'est pas *sentie*. Il est évident que toute cette objection repose sur la signification équivoque du mot *sentir*.

Nous n'adopterons pas davantage l'opinion de ceux qui soutiennent que l'ouïe et la vue ne donnent pas de sensations proprement dites, et qu'on ne doit pas dire : *sentir le son, sentir les couleurs*, parce qu'en effet, dit-on, nous ne sommes pas avertis directement de la partie du corps par laquelle nous arrive la couleur ou le son, à moins que l'un ou l'autre ne soit très-vif. « Lorsque l'oreille et les yeux sont affectés soit par un son qui brise le tympan, soit par une lumière trop vive qui éblouit la vue, la douleur qu'on éprouve se rattache au toucher, dit M. Gerusez. Mais lorsque ces organes fonctionnent régulièrement, nous n'avons pas le sentiment de leur existence. Nous ne rapportons pas à l'organe qui les transmet, les sons ni les couleurs.

Ceci nous paraît tout-à-fait en contradiction avec les premiers principes de la psychologie. Toute perception extérieure étant la connaissance de la cause qui a déterminé une *impression* dans nos *organes* et une *sensation* dans notre *âme*,

suppose donc nécessairement et cette impression et cette sensation. Car nous ne *connaissons* les objets extérieurs qu'à l'occasion des modifications que leur présence fait éprouver à notre âme, à la suite des impressions que leur action a déterminées dans nos organes. Prétendre qu'il n'y a pas de sensations de l'ouïe et de la vue, ce serait prétendre que l'âme peut prendre connaissance des sens et des couleurs, sans avoir senti l'action physique des corps sonores et colorés sur l'organisme, ce qui est démenti par toutes les observations de la physiologie. M. Garnier, qui soutient l'opinion que nous combattons, n'est-il pas en contradiction avec lui-même, lorsqu'après avoir considéré la sensation comme le résultat de l'action physique exercée sur l'organe, il nie les sensations de l'ouïe et de la vue? Toute la question se réduit donc à savoir s'il y a action physique de l'objet sur l'organe de la vue et de l'ouïe, dans le phénomène de la vision et de l'audition. Si cette action physique est réelle, comme on n'en saurait douter, pourquoi ne veut-il pas que eette action soit sentie par l'âme pour les sons et les couleurs, comme elle l'est incontestablement pour les saveurs et les odeurs? Est-ce que l'âme pourrait en avoir la *notion*, si elle n'en avait pas d'abord le sentiment, si elle n'était pas conduite de l'effet à la cause, c'est-à-dire, de la sensation de plaisir ou de peine qu'elle éprouve, à l'action physique qui la modifie en bien ou en mal? On ne niera pas, sans doute, les émotions de plaisir ou de peine qu'on reçoit par les yeux et par les oreilles, et l'on ne pourrait dire que ces émotions ne sont que le résultat de la perception des sons et des couleurs, sans intervertir l'ordre des faits psychologiques. Ce qui nous fait jouir ou souffrir, ce sont évidemment les *sons* ou les *couleurs* qui frappent nos yeux et nos oreilles, ce n'est pas seulement la *connaissance* des sons ou des couleurs.

Quand même il serait vrai que nous ne rapportons pas à l'organe qui les transmet les couleurs et les sons, ce qui est démontré faux par l'expérience de tous les hommes, est-il nécessaire, pour qu'il y ait sensation dans l'âme, qu'elle se localise dans quelque partie du corps? N'y a-t-il sensation que lorsque l'âme rapporte les modifications qu'elle éprouve à la

partie du corps, qui a été impressionnée ? Mais alors il faudrait nier la sensation de la faim, de la soif, de la fatigue, et en général toutes les sensations internes, dont les physiologistes déclarent eux-mêmes ignorer le siége et l'excitant. Est-il d'ailleurs exact de dire que lorsque les organes de la vue et de l'ouïe fonctionnent régulièrement, nous n'avons pas le sentiment de leur existence ? Quel est donc l'homme qui ait appris seulement par expérience et par ouï dire que c'est par les oreilles qu'il entend et par les yeux qu'il voit ? Que dirons-nous de la singulière opinion de ceux qui prétendent que les douleurs qu'on éprouve quand les oreilles et les yeux sont affectés par un son trop fort ou par une lumière trop vive, se rattachent au toucher ? S'il en était ainsi, le phénomène de la vision et de l'audition disparaîtrait, et l'on ne percevrait plus des sons et des couleurs, mais de la solidité et de l'étendue impénétrable, les seules choses que nous connaissions par le tact. Or, il suffit de leur opposer ce fait bien connu en physiologie : Si dans l'opération de la cataracte l'instrument pique la rétine, l'impression n'est pas suivie d'une sensation du toucher, mais d'une sensation de vive lumière.

Mais admettons que nous ne localisons pas dans les organes de la vue et de l'ouïe les sons et les couleurs qu'ils nous transmettent ; il s'ensuivrait seulement que ce serait là une particularité, dont il ne serait pas même très-difficile de rendre raison. Il est nécessaire, par exemple, que les sensations du toucher et du goût se localisent dans l'organe affecté par l'impression, afin que l'âme soit avertie par cela même de porter secours partout où le soin de la conservation du corps réclame son intervention. Mais cette nécessité n'existe pas au même degré pour les deux sens de la vue et de l'ouïe, qui sont plutôt des instruments de connaissance que des instruments de conservation.

Quoique la sensation demande pour être formée, dit Bossuet, la présence actuelle de l'objet, elle peut durer quelque temps après. La sensation de chaud ou de froid persiste même après que j'ai éloigné ma main du feu ou de la glace. Quand une grande lumière, ou le soleil même regardé fixement a fait dans nos yeux une impression fort violente, il nous paraît encore,

après les avoir fermés, des couleurs d'abord assez vives, mais qui vont s'affaiblissant peu à peu, et semblent à la fin se perdre dans l'air. La même chose nous arrive après un grand bruit; et une agréable liqueur laisse, après qu'elle est passée, un moment de goût exquis. Mais tout cela, continue Bossuet, n'est qu'une suite de la première touche de l'objet présent. La sensation doit naturellement durer tant que dure l'ébranlement communiqué au cerveau par les nerfs.

Nous avons dit que les sensations ont différents degrés, et qu'elles sont tantôt faibles ou languissantes, tantôt vives ou fortes. Sous ce rapport, les sensations, et surtout celles du toucher, sont la sauve-garde de l'économie. Qu'un endroit de la peau soit lésé par un corps étranger, aussitôt nous éloignons cette partie du corps pour la soustraire au danger qui la menace. Ainsi, certaines sensations douloureuses nous annoncent la détérioration de nos organes : aussi Hunter disait-il que tout dérangement un peu profond de l'organisation était perçu par une douleur. Dans quelques cas, cet avertissement est tellement violent, qu'il est lui-même la cause de la mort : une douleur excessive peut tuer en épuisant le système nerveux.

Des sensations externes.

La cause occasionnelle de toute sensation, avons-nous dit, est d'abord une série de changements survenus dans notre propre corps; mais cette suite de changements ou d'impressions, qui aboutit toujours au cerveau par le moyen des nerfs, quelle que soit la partie du corps où elle ait commencé, est elle-même déterminée par l'action ou la présence d'un corps étranger; et chaque partie de notre corps doit être considérée comme corps étranger, par rapport à toute autre partie dont elle est séparée, par exemple, notre main droite à l'égard de notre main gauche.

Or, nous appellerons sensations externes celles que détermine une série d'impressions qui a commencé dans une partie quelconque de la surface du corps, ou dans la langue et le palais, ou dans les oreilles, ou dans les yeux. De là les sensa-

tions du toucher et du goût, pour lesquelles l'action du corps étranger s'exerce immédiatement ou par le contact, et les sensations de l'odorat, de l'ouïe et de la vue, pour lesquelles cette même action s'exerce médiatement et à une distance plus ou moins grande. Ces sensations peuvent se diviser, suivant les organes auxquels elles se rapportent,

en plaisirs et peines du tact;
plaisirs et peines du goût;
plaisirs et peines de l'odorat;
plaisirs et peines de l'ouïe;
plaisirs et peines de la vue.

Bossuet, à qui nulle science n'est restée étrangère, et qui a porté si loin la connaissance de la nature intime de l'homme, est entré à cet égard dans des détails que nous ne pouvons mieux faire que de reproduire à peu près textuellement. « Ce chatouillement des sens, dit-il, qu'on ressent, par exemple, en goûtant de bons fruits et d'autres aliments exquis, c'est ce qui s'appelle plaisir et volupté. Ce sentiment importun qu'on éprouve, cette révolte des sens offensé, lorsqu'une odeur nauséabonde frappe l'odorat, ou lorsque nous prenons une potion amère, ou lorsque nous posons la main sur un corps couvert d'aspérités ou hérissé d'épines, c'est ce qui s'appelle douleur. Lorsqu'un vin délicieux humecte notre palais, ce que nous sentons au premier abord, c'est le plaisir qu'il nous donne; de même qu'à la présence d'un fer qui nous perce et nous déchire, nous ne ressentons rien plus tôt ni plus vivement que la douleur qu'il nous cause.

» Quoique le plaisir et la douleur, ajoute Bossuet, soient de ces choses qui n'ont pas besoin d'être définies, parce qu'elles sont conçues par elles-mêmes, nous pouvons toutefois définir le *plaisir* un sentiment agréable qui convient à la nature, et la *douleur* un sentiment fâcheux contraire à la nature. »

Plus loin, Bossuet, qui précédemment avait défini la *sensation* une *perception* soudaine et vive qui se fait d'abord en nous à la présence des objets agréables ou déplaisants, distingue cependant très-bien ces deux faits dans le passage suivant: *Nous sentons*, dit-il, *de la douleur, quand on nous coupe, quand on nous pique, quand on nous serre, et ainsi*

du reste; et nous en découvrons aisément la cause, car nous voyons ce qui nous serre, ou ce qui nous pique. Ainsi il indique parfaitement la distinction qu'il faut établir entre la *sensation* et la *connaissance* de ce qui la cause, ou *perception externe*, et l'ordre de succession dans lequel ces deux phénomènes se produisent. Il est évident qu'avant de *percevoir* les faits externes, il faut que l'âme ait senti en elle-même leur action. La connaissance du monde extérieur ne s'acquiert qu'après qu'il y a eu provocation dans la sensibilité. Ainsi, par une prévoyance admirable de la nature, les sensations sont placées, pour ainsi dire, sur le seuil de la vie humaine, toujours prêtes à donner l'éveil à l'intelligence, dès qu'il s'agit de satisfaire un besoin ou d'éviter un danger, comme des sentinelles vigilantes auxquelles est confié le soin de donner l'alarme au camp lorsque l'ennemi se présente. Et, chose remarquable encore, la *douleur*, dit Bossuet, *est plus vive et dure plus long-temps que le plaisir*, non pas seulement pour *nous faire sentir combien notre état est triste et malheureux en cette vie*, mais aussi parce que le plaisir, en absorbant toute l'attention de l'homme dans le sentiment de la jouissance, le laisserait sans précaution et sans défense contre les causes destructives de son existence, si la douleur ne le mettait sans cesse en garde contre les forces de la nature.

« Il ne faut pas confondre, dit encore Bossuet, le *plaisir* et la *douleur* avec la *joie* et la *tristesse*. Ces choses se suivent de près, et nous appelons souvent les uns du nom des autres; mais plus elles sont approchantes, et plus on est sujet à les confondre, plus il faut prendre soin de les distinguer.

» Le plaisir et la douleur naissent à la présence effective d'un corps qui touche et affecte les organes; ils sont aussi ressentis en un certain endroit déterminé : par exemple, le plaisir du goût précisément sur la langue, et la douleur d'une blessure dans la partie offensée. Il n'en est pas ainsi de la joie et de la tristesse, à qui nous n'attribuons aucune place certaine. Elles peuvent être excitées en l'absence des objets sensibles par la seule imagination, ou par la réflexion de l'esprit. On a beau imaginer et considérer le plaisir du goût et celui d'une odeur exquise, ou la douleur de la goutte, on n'en fait

pas naître pour cela le sentiment. Un homme qui veut exprimer le mal que lui fait la goutte, ne dira pas qu'elle lui cause de la tristesse, mais de la douleur. Et aussi ne dira-t-il pas qu'il ressent une grande joie dans la bouche en buvant une liqueur délicieuse, mais qu'il y ressent un grand plaisir. Un homme sait qu'il est atteint d'une de ces maladies mortelles qui ne sont point douloureuses, il ne sent point de douleur, et toutefois il est plongé dans la tristesse. Ainsi ces choses sont fort différentes. C'est pourquoi nous avons rangé le plaisir et la douleur parmi les sensations. »

On ne pouvait mieux caractériser ces deux sortes de sentiments que ne le fait ici Bossuet. Sans doute la sensation est dans l'âme, comme la joie et la tristesse, mais pour que la sensation naisse, il faut que l'organe soit en jeu. Elle a pour condition immédiate, pour précédent nécessaire, une impression corporelle. La joie et la tristesse peuvent se manifester indépendamment de toute sensation, à la suite d'un souvenir, d'une perception interne, comme d'une perception morale, comme d'une simple intuition. Mais nous traiterons cette question avec plus de détails, quand nous nous occuperons des faits qui se rattachent à la sensibilité morale. Il nous suffit d'avoir marqué la limite qui sépare ceux-ci des pures sensations. Faisons toutefois remarquer en passant qu'il est d'autres plaisirs, qu'il est d'autres douleurs que les plaisirs et les douleurs physiques. Aussi les peines et les jouissances du cœur, les peines et les jouissances de l'esprit, les pensées et les jouissances de la conscience ne sauraient être rangées parmi les sensations.

Des sensations internes.

Nous avons appelé sensations externes celles que détermine une série de changements ou d'impressions corporelles qui a commencé dans une partie quelconque de la surface du corps, c'est-à-dire dans l'un de nos organes des sens. De même nous donnerons le nom de sensations internes à celles que détermine une série de changements ou d'impressions qui a commencé dans l'une des parties intérieures du corps. Ainsi la sensation

du toucher est produite par le contact d'un corps étranger avec le nôtre; la sensation du son, par l'action des rayons sonores qui viennent modifier l'organe de l'ouïe; la sensation de couleur, par l'impression dont le cône lumineux affecte l'organe de la vue. Dans tous ces cas la cause occasionnelle est externe. Mais dans la sensation de la faim ou de la soif, de la fatigue, du bien-être qui résulte de la santé, du besoin de repos ou de mouvement, la cause est interne, et tellement cachée, que la science n'a pu encore et ne pourra probablement jamais la déterminer.

Quoi qu'il en soit, les modifications internes du corps à la suite desquelles se produisent les sensations dont nous parlons, n'ont pas toutes lieu de la même manière. Les unes se renouvellent périodiquement et à des intervalles à peu près égaux; les autres au contraire ne sont soumises à aucune régularité. Les premières résultent uniquement de la constitution de notre être, indépendamment de toute circonstance étrangère; les autres tiennent à des accidents et à des circonstances fortuites. Cette différence nous conduit à diviser les sensations internes en deux classes : nous nommerons les unes *périodiques*, les autres *accidentelles*.

Mais les sensations périodiques se subdivisent elles-mêmes en *naturelles* et *factices*, selon le caractère des modifications corporelles qui les occasionnent. Car parmi ces modifications, les unes résultent uniquement de la constitution de notre corps, telle que chaque homme l'a reçue en naissant; comme sont toutes celles qui déterminent ce qu'on appelle *besoins naturels;* les autres résultent de la constitution de notre corps, telle que nous nous la sommes faite à nous-mêmes par l'habitude, comme sont celles qui déterminent ce qu'on appelle vulgairement *besoins factices*. Car l'homme, par la réitération fréquente des mêmes actes, peut influer sur sa constitution physique, jusqu'à se faire comme une seconde nature, en se créant de nouveaux besoins. Corrompu par l'excès de la civilisation, et avide de nouvelles jouissances, il ne se contente plus de suivre les indications de l'instinct qui le porte à se conserver; il ne cesse de faire violence à la nature, et de la forcer de répondre à ses provocations par quelques sensations non

encore éprouvées, détournant ainsi la sensibilité de son but, et se procurant des jouissances factices au prix des jouissances réelles qu'il sacrifie à la dépravation de ses goûts.

Et ceci nous conduit à remarquer jusqu'à quel point l'esprit, par l'action qu'il exerce sur les organes, peut modifier les sensations mêmes, qu'elles soient d'ailleurs internes ou externes, périodiques ou accidentelles, naturelles ou factices. On ne saurait nier en effet l'influence qu'exerce sur leur plus ou moins de vivacité, la force de l'imagination, l'énergie de l'attention et de la volonté. L'intensité du plaisir ou de la douleur n'a donc pas pour unique cause occasionnelle la vivacité de l'impression corporelle. Il est certain que la réaction de l'âme y entre pour beaucoup, et que tel est l'empire qu'elle peut obtenir sur elle-même, qu'elle a, pour ainsi dire, le pouvoir de développer, d'exalter, ou de comprimer sa sensibilité, selon qu'il lui plaît. Ainsi la préocupation de l'esprit portée fortement et exclusivement sur une sensation, peut faire d'un léger malaise une douleur insupportable; tandis qu'un général, sur un champ de bataille, au milieu des morts et des mourants, dans le tumulte d'une mêlée sanglante, en présence d'un spectacle qui lui apporte à chaque instant mille impressions douloureuses, peut cependant, quoique blessé lui-même, quoique souffrant, maîtriser ses sens, et rester impassible, au point de conserver tout le calme d'esprit, tout le sang-froid dont il a besoin pour avoir la libre direction de ses idées.

Mais quelle est la cause efficiente de la sensation? C'est une question que nous aurons à examiner plus tard, à propos des différentes hypothèses qui ont été imaginées par les philosophes pour expliquer l'union et la correspondance de l'âme et du corps. Nous nous bornerons ici à rappeler que la sensation dans l'esprit succède invariablement à un ébranlement dans le cerveau, que cette impression cérébrale en est la cause occasionnelle, et que lorsque cette condition est remplie, l'âme éprouve inévitablement une sensation, soit qu'elle le veuille ou ne le veuille pas; mais qu'il est vrai cependant que la vivacité de la sensation dépend souvent de l'action de l'esprit sur les organes. Sans doute l'action physique n'entraîne pas

toujours la sensation ; c'est ce qu'il faut reconnaître avec M. Garnier : mais cela n'est vrai que quand l'impression n'a point parcouru les trois degrés. A moins que le cerveau ne soit paralysé, l'action physique est sentie, dès que l'impression s'est propagée jusqu'à lui.

CHAPITRE TROISIÈME.

De l'appétit ou désir sensuel.

« Le sentiment du plaisir, a dit Bossuet, nous touche très-vivement quand il est présent, et nous attire puissamment quand il ne l'est pas ; et le sentiment de la douleur fait un effet tout contraire. Ainsi partout où nous ressentons et imaginons le plaisir et la douleur, nous sommes attirés ou rebutés. C'est ce qui nous donne de l'appétit pour une viande agréable, et de la répugnance pour une viande dégoûtante. Et tous les autres plaisirs aussi bien que toutes les autres douleurs causent en nous des appétits ou des répugnances de même nature, où la raison n'a aucune part. »

D'après ce passage, il semblerait que l'appétit ou le désir physique naîtrait généralement à la suite d'une sensation de plaisir. Mais ceci est-il parfaitement conforme à l'observation psychologique? N'est-il pas plus vrai de dire que la cause occasionnelle de l'appétit est le besoin? et le besoin est certainement une sensation plutôt pénible qu'agréable. Comment le plaisir, en effet, pourrait-il nous porter à agir? l'homme, sous l'influence d'une sensation agréable, ne pense qu'à jouir ; car la jouissance exclut le désir. Bien plus, si la jouissance se prolonge, elle amène presqu'infailliblement la satiété, et avec elle le dégoût, qui n'est qu'un désir négatif ou répulsif. Au contraire, il est certain que toutes les fois que nous éprouvons une sensation désagréable, nous sommes naturellement sollicités à agir, pour détourner ce que nous croyons l'occasionner, ou pour rapprocher de nous ce que nous croyons devoir nous en procurer la délivrance. Cette sollicitation à agir, voilà ce que nous nommons appétit. Bossuet reconnaît lui-même plus loin qu'il en est ainsi, et que c'est beaucoup moins le

plaisir que la douleur ou le sentiment de la privation, qui détermine en nous les désirs des sens. « La douleur, dit-il, nous fait connaître que tout le corps ou quelqu'une de ses parties est mal disposée, afin que l'âme soit sollicitée à fuir ce qui cause le mal, ou à y donner remède; c'est pourquoi il a fallu que la douleur se rapportât à la cause externe et à la partie offensée, parce que l'âme est instruite par ce moyen à appliquer le remède où est le mal. Ainsi, quand le corps a besoin de nourriture, ou de rafraichissement, il se fait en l'âme une douleur qu'on appelle faim et soif, et cette douleur me sollicite à manger et à boire. »

Mais le plaisir ne s'y mêle-t-il pas aussi, pour nous y engager plus doucement? Oui, sans doute; car, dit Bossuet, outre que nous sentons du plaisir à faire cesser la douleur de la faim et de la soif, le manger et le boire nous causent d'eux-mêmes un plaisir particulier qui nous pousse encore davantage à donner au corps les choses dont il a besoin. C'est en cette sorte que le plaisir et la douleur servent à l'âme d'instruction, pour lui apprendre ce qu'elle doit au corps : avec cette différence que ce sont réellement les sensations désagréables qui, en l'avertissant de ce qui est nuisible et contraire à la nature humaine, provoquent en elle l'appétit, ou le désir de s'en délivrer, tandis que le plaisir lui indique le moyen de faire succéder au malaise du besoin l'état de bien-être auquel elle aspire, en lui faisant connaître les choses qui agréent au corps et qui servent à sa conservation. Si donc c'est le plaisir qui guide l'âme dans ses recherches, c'est la douleur qui lui donne l'éveil.

Mais le besoin n'est pas toujours nécessaire pour faire naître l'appétit. Quelquefois le souvenir ou l'imagination d'une sensation désagréable étant accompagnés d'une peine morale réelle, le désir sensuel peut avoir lieu, indépendamment de la douleur physique. Le même fait peut se produire encore à la suite de cette peine morale qui accompagne le souvenir ou l'imagination d'une sensation agréable dont nous ne jouissons pas. C'est ce qui se fait remarquer souvent dans les enfants, qui sans éprouver véritablement le besoin de la faim et de la soif, désirent néanmoins ardemment tout ce que leur mémoire ou

leur imagination leur réprésentent comme ayant flatté et comme pouvant flatter agréablement en eux le sens du goût. Ici il est évident que c'est moins l'expérience de la douleur que l'attrait du plaisir qui occasionne l'appétit.

Toutefois, reconnaissons en général que l'appétit est la compagne nécessaire des sensations désagréables : il doit par conséquent en avoir les caractères, et se diviser comme elles, en *périodique* et *accidentel*, *naturel* et *factice*. Les principaux appétits *périodiques naturels* sont ceux du *manger*, du *boire* et du *dormir*, qui, en sollicitant la volonté à satisfaire aux besoins et aux exigences de la nature, tendent évidemment à la conservation de l'individu. Les appétits *périodiques factices*, naissant à la suite des besoins qui sont en nous les résultats de l'habitude, varient non-seulement d'un individu à un autre, mais encore dans le même individu, d'un état, d'une condition et d'un âge à un autre. L'expérience de chaque jour prouve combien diffèrent entr'elles les habitudes de l'enfant, du jeune homme et du vieillard, et combien les circonstances de position sociale, d'éducation et de fortune peuvent influer sur nos goûts. En rattachant les appétits *périodiques factices* aux sensations du même nom, nous faisons par cela même connaître leur origine; il est clair que c'est la répétition fréquente des mêmes actes ou des mêmes jouissances qui, en déterminant le besoin ou le sentiment pénible de la privation, occasionne par cela même les appétits dont nous parlons.

DEUXIÈME SECTION.

DE LA SENSIBILITÉ MORALE.

On doit entendre par *sensibilité morale*, l'ensemble de tous les plaisirs, de toutes les peines, de tous les sentiments, de toutes les affections, de tous les désirs de l'esprit et du cœur, qui ne se localisent pas dans une organe. Tous ces faits intérieurs sont désignés par Bossuet sous le nom général de *passions*, qu'il définit : certains mouvements de l'âme, qui, touchée du plaisir ou de la douleur ressentie ou imaginée dans un objet, le poursuit ou s'en éloigne. Nous leurs donnerons de préférence le nom de *sentiments* ou *d'affections*, pour les

mieux distinguer des sensations et des appétits purement sensuels qui les accompagnent. Girard, dans ses Synonymes français, nous paraît avoir très-bien exprimé la nuance qui distinque les mots *sensation* et *sentiment*, lorsqu'il dit que la sensation s'arrête dans les organes, et que le sentiment va au cœur. Nous remarquerons cependant que, bien que les plaisirs et les peines de la vue et de l'ouïe doivent se rapporter aux organes de ces deux sens, ces phénomènes se rattachent plutôt à la sensibilité morale qu'à la sensibilité physique, parce que l'ouïe et la vue sont surtout des instruments de connaissance, et qu'il y a dans les plaisirs et dans les peines qu'elles procurent quelque chose d'intellectuel qui doit les faire distinguer des pures sensations.

Pour compléter ces observations générales, nous ne saurions mieux faire que de citer le passage suivant de M. Jouffroy, dans lequel la *passion* se trouve expliquée avec autant de vérité que de justesse d'expression. (*Encyclopédie moderne*, AMOUR DE SOI ; tom. II, page 138).

« Dans la sensation agréable et dans la sensation pénible, ce qui sent en nous est purement passif : il éprouve dans les deux cas l'action d'une force étrangère ; mais à peine a-t-il commencé à la subir, qu'excité par l'impression, il réagit vers la cause de cette impression, et développe un mouvement qui, sortant de lui et allant à elle, se distingue nettement du mouvement de cette cause qui partait d'elle et aboutissait à lui.

» Or, ce mouvement réactif qu'enfante évidemment ce qui sent en nous, varie avec la sensation qui le détermine. A la suite de la sensation agréable, il est essentiellement *expansif;* à la suite de la sensation désagréable, au contraire, son caractère est la concentration. La sensibilité s'épanche hors d'elle dans le premier cas, elle se resserre en elle dans le second. Le développement de ces deux mouvements opposés se compose de mouvements successifs qui en sont comme les degrés, et que nous allons décrire tels que l'observation nous les a montrés.

» La sensibilité étant agréablement affectée, commence par s'épanouir, pour ainsi dire, sous la sensation ; elle se dilate et se met au large, comme pour absorber plus aisément et plus

complètement l'action bienfaisante qu'elle éprouve. C'est là le premier degré de son développement. Bientôt ce premier mouvement se détermine davantage et prend une direction ; la sensibilité se porte hors d'elle et se répand vers la cause qui l'affecte agréablement : c'est le second degré. Enfin, à ce mouvement expansif finit tôt ou tard par en succéder un troisième qui en est comme la suite et le complément ; non-seulement la sensibilité se porte vers l'objet, mais elle l'aspire à elle ; elle tend à le ramener à elle, à se l'assimiler, pour ainsi dire. Le mouvement précédent était purement expansif ; celui-ci est attractif : par le premier, la sensibilité allait à l'objet ; par le second elle y va encore, mais pour l'attirer et le rapporter à elle : c'est le troisième et dernier degré de son développement.

» La sensibilité désagréablement affectée manifeste des mouvements d'une nature tout-à-fait contraire. Au lieu de s'épanouir, elle se resserre ; nous la sentons se contracter sous la douleur, comme nous la sentons se dilater sous le plaisir. La contraction est le premier mouvement qui suive la sensation pénible. Mais ce premier mouvement ne tarde pas à prendre un caractère plus décidé : la sensibilité se resserrait comme pour fermer passage à la douleur; elle fait plus, elle se détourne de la cause, elle la fut, et on la sent qui se replie en elle-même; c'est la concentration opposée à l'expansion. Puis bientôt après, et presque en même temps, à ce mouvement par lequel elle semble se dérober à l'objet désagréable, se mêle un troisième et dernier mouvement, qui éloigne, qui repousse cet objet, et qui correspond, en s'y opposant, au mouvement attractif.

» Telles sont les deux séries de mouvements que la sensibilité développe, à la suite des deux sensations agréable et désagréable. Les trois phénomènes qui composent chacune de ces séries sont très-distincts, quoiqu'ils se mêlent plus ou moins dans la rapidité ou la lenteur de leur succession, et tiennent de bien près l'un à l'autre par leur nature. Or, il est facile de reconnaître, dans la *dilatation* et la *contraction*, les deux phénomènes opposés de *la joie* et de la *tristesse*, qui succèdent immédiatement en nous au sentiment du *plaisir* et de la *dou-*

leur; dans *l'expansion* et la *concentration*, les phénomènes également opposés de l'*amour* et de la *haine*, qui ne manquent pas de se déclarer en nous à quelque degré pour l'objet qui nous affecte *agréablement* ou *péniblement*; dans le *mouvement attractif*, le *désir* qui aspire à la possession de l'objet aimé, et dans le *mouvement répulsif, l'aversion*, distincte de la *haine*, en ce que la haine nous éloigne de l'objet désagréable, tandis que l'*aversion*, comme l'indique assez la force étymologique du mot, le détourne et le repousse. *Joie* et *tristesse*, *amour* et *haine*, *désir* et *aversion*, tels sont les mots populaires dont l'acceptation générale reproduit plus ou moins fidèlement et laisse plus ou moins reconnaître la nature réelle des mouvements sensibles que nous avons constatés. *Dilatation* et *contraction*, *expansion* et *concentration*, *attraction* et *répulsion*, tels sont ceux que nous désirerions voir consacrer par la science, parce que leur énergie vraie, quoiqu'un peu grossière, nous semble traduire avec autant d'exactitude que de précision, le caractère propre de chaque phénomène, et les différences essentielles qui les distinguent. Ce que ces termes ont de plus précieux, c'est qu'ils expriment chaque mouvement dans sa pureté sensible, et sans aucun mélange intellectuel, tandis que dans les dénominations populaires que nous avons citées, on ne trouve pas seulement le mouvement simple, tel que la sensibilité le développe, mais encore la science réfléchie de ce mouvement par l'intelligence, et souvent aussi des idées étrangères qui s'y sont attachées. »

Ici, nous ne partageons pas l'opinion de M. Jouffroy. C'est précisément parce que les mots *joie* et *tristesse*, *amour* et *haine*, *désir* et *aversion*, expriment ce qu'il y a de spirituel, d'intellectuel dans les sentiments dont ils sont les signes verbaux, que nous ne voudrions pas qu'on leur substituât, même dans le langage de la science, les mots de *dilatation* et de *contraction*, d'*expansion* et de *concentration*, *d'attraction* et de *répulsion*, qui, n'exprimant que des phénomènes purement matériels, s'appliqueraient fort mal aux pures affections de l'âme, et auraient l'inconvénient de donner le change aux esprits, en ne les rendant attentifs qu'aux manifestations extérieurs et organiques des sentiments, et non aux sentiments

considérés en eux-mêmes et dans le sujet dont ils sont les modes. Les expressions que propose l'auteur sont excellentes pour représenter les mouvements physiologiques qui répondent au dehors aux émotions de l'âme; ils les expliquent, et les rendent en quelque sorte sensibles, en faisant connaître la manière dont elles se traduisent, pour ainsi dire, dans les gestes du corps et dans les traits de la physionomie; mais ils ne valent rien pour signifier les émotions elles-mêmes. La science doit respecter le langage populaire, et doit se borner à en préciser le sens, par l'analyse exacte des faits et des idées dont les termes consacrés par l'usage sont les signes. Mais reprenons la citation :

» S'il est impossible de résoudre l'un dans l'autre les mouvements qui composent chacune des deux séries que nous venons de décrire, il est tout aussi évident qu'ils sont unis et enchaînés dans leur diversité, et qu'on peut les considérer comme les développements successifs d'un seul principe, qui d'abord manifeste vaguement sa tendance, qui la produit ensuite d'une manière plus décidée, et finit enfin par la préciser tout-à-fait dans le dernier développement qui marque clairement sont but, et développe, pour ainsi dire, l'esprit qui l'anime.

» La sensibilité, dans le mouvement de la joie et dans celui de la tristesse, obéit déjà à ce double instinct qui la porte vers l'objet agréable et l'éloigne de l'objet désagréable; mais ce n'en est que la première saillie, et cette saillie ne la pousse point encore vers le premier, ne la détourne point encore du second. D'une part, la sensibilité se dilate, de l'autre elle se resserre; ici elle ferme, là elle ouvre passage à l'action de l'objet, comme si son instinct n'avait d'abord saisi que l'effet, et n'avait pas encore songé à la cause. Bientôt on dirait qu'elle vient d'opérer cette distinction, et que, rapportant le plaisir à l'objet agréable, et la peine à l'objet désagréable, en se portant vers l'un, et en se détournant de l'autre, elle témoigne plus nettement le sens et l'esprit de son premier mouvement. Enfin, comme si elle s'apercevait qu'il ne lui sert à rien de se porter vers l'objet ou de le fuir, et que c'est sa possession ou son éloignement qu'il lui faut véritablement, le mouvement *expansif*

devient *attractif*, et la *concentration* se mêle de *répulsion*. C'est ainsi que le *désir* et l'*aversion* ne sont qu'un développement de l'*amour* et *de la haine*, qui ne sont eux-mêmes qu'un développement de la *joie* et de la *tristesse*; ou, pour mieux dire, c'est ainsi que la *joie*, l'*amour* et le *désir*, d'une part, ne sont que les développements successifs d'un même instinct qui porte la sensibilité à s'unir à la cause qui l'affecte agréablement; et que la *tristesse*, la *haine* et l'*aversion* ne sont plus que les développements successifs d'un autre instinct qui porte la sensibilité à se séparer et à se délivrer de la cause qui l'affecte désagréablement. La *joie*, l'*amour* et le *désir*, bien que distincts comme mouvements, ont donc une même tendance, une même nature, un même esprit. Ces trois mouvements peuvent et doivent donc être considérés comme les degrés successifs du développement d'un seul. Il en est de même des trois mouvements opposés. On peut donc ramener à deux grands mouvements tous les phénomènes qui s'élèvent dans la sensibilité à la suite de la sensation : l'un qui naît de la sensation agréable, et tend à la possession de sa cause; l'autre qui naît de la ensation désagréable, et tend à l'éloignement de sa cause : le premier *attractif*, le second *répulsif*.

» Mais est-il bien certain que nous avons atteint le dernier terme du développement de ces deux mouvements, et que l'un aboutisse définitivement au *désir*, l'autre à l'*aversion?* nous croyons pouvoir l'affirmer, car, outre que l'observation la plus persévérante ne nous a jamais fait remarquer aucun autre mouvement sensible, il nous semble qu'arrivée au *désir*, d'une part, et à l'*aversion*, de l'autre, la sensibilité est parvenue à l'expression la plus déterminée de ce qu'elle veut, et comme au terme de ce qu'elle peut. Si elle avait le pouvoir comme elle a le désir, il ne lui resterait plus qu'à satisfaire l'un par l'autre; mais en nous l'accomplissement n'appartient pas à la sensibilité; il est entre les mains de la volonté. Nous avons donc suivi le double développement sensible jusqu'au point où il a tellement exprimé sa tendance, que l'on ne conçoit plus rien au-delà, que le consentement de la volonté à la satisfaire : nous sommes donc arrivés de ce côté aux limites des faits sensibles; et comme d'ailleurs nous sommes partis de la sensa-

ion, où commence ce double développement, et que tel est l'enchaînement des phénomènes qui le composent, qu'un élément nouveau ne saurait où se placer, nous croyons l'avoir embrassé dans toute son étendue, et décrit dans toutes ses périodes.

» Or, ce double développement de la sensibilité n'est autre chose que la *passion*, avec sa double forme, son double objet, et les degrés successifs qu'elle parcourt en se manifestant. Il y a donc et il ne peut y avoir en nous que deux *passions*, l'une qui naît à la suite de la sensation agréable, et qui commençant par la *joie*, se transforme en *amour* et finit par aspirer, dans le *désir*, à la possession de la cause quelconque de cette sensation; l'autre qui naît à la suite de la sensation pénible, débute par la *tristesse*, devient *haine*, et aboutit à l'*aversion* de la cause quelconque de la sensation. Nous désignons ces deux passions par les noms de *passion attractive* et *passion répulsive*.

» Une distinction populaire, consacrée par le temps et l'assentiment universel, partage les passions en *passions bienveillantes* et *passions malveillantes*: l'observation psychologique, comme on le voit, confirme cette distinction; mais en la justifiant, elle lui donne une précision, et par là même une autorité toute scientifique. La conscience du genre humain ne se trompe jamais; mais comme elle sent vaguement, elle exprime vaguement. La science distingue, et de là vient la précision de son langage. La philosophie n'est guère que le développement des croyances du sens commun; ses résultats sont bien suspects, quand ils contredisent ces croyances, et bien probablement vrais, quand ils les expliquent. »

Cette théorie, nous le répétons, est ingénieuse et vraie, mais non pas certainement plus ingénieuse et plus vraie que celle de Bossuet, qui, simplifiant encore davantage, cherche ainsi à ramener toutes les passions à une seule. Après avoir fait l'énumération des diverses passions, et prouvé qu'elles se réduisent toutes aux onze principales dont il vient de donner l'explication, il ajoute :

« Et même nous pouvons dire, si nous consultons ce qui se passe en nous-mêmes, que nos autres passions se rapportent au seul amour, et qu'il les enferme ou les excite toutes. La haine qu'on a pour quelque objet, ne vient que de l'amour qu'on a

pour un autre. Je ne hais la maladie, que parce que j'aime la santé; je n'ai d'aversion pour quelqu'un, que parce qu'il m'est un obstacle à posséder ce que j'aime. Le désir n'est qu'un amour qui s'étend au bien qu'il n'a pas, comme la joie est un amour qui s'attache au bien qu'il a. La fuite et la tristesse sont un amour qui s'éloigne du mal par lequel il est privé de son bien, et qui s'en afflige. L'audace est un amour qui entreprend, pour posséder l'objet aimé, ce qu'il y a de plus difficile; et la crainte un amour qui, se voyant menacé de perdre ce qu'il recherche, est troublé de ce péril. L'espérance est un amour qui se flatte qu'il possédera l'objet aimé; et le désespoir est un amour désolé de ce qu'il s'en voit privé à jamais, ce qui cause un abattement dont on ne peut se relever. La colère est un amour irrité de ce qu'on veut lui ôter son bien, et s'efforce de le défendre. Enfin, ôtez l'amour, il n'y a plus de passions, et posez l'amour, vous les faites naître toutes. »

Certes, on ne peut nier qu'il n'y ait dans ce passage un fonds de vérité incontestable, et une connaissance approfondie des ressorts du cœur humain. Toute la sensibilité de l'homme n'est en réalité et à le bien prendre que le développement varié dans ses formes de la faculté qu'il a d'aimer. Toutefois l'exactitude philosophique nous oblige d'admettre les distinctions qui viennent d'être établies, parce que la psychologie repose sur l'analyse rigoureuse de la pensée, et que son but est précisément de distinguer et de décrire avec soin chacun des éléments qui la constituent. Mais pour faciliter l'étude des phénomènes nombreux qui se rattachent à la sensibilité morale, il nous paraît nécessaire de les classer en trois catégories, selon les trois points de vue principaux sous lesquels ils peuvent se présenter à l'observation.

PREMIÈRE CATÉGORIE.

Sentiments et affections qui se rapportent à notre conservation et à notre bien-être individuel.

L'*amour de soi* est le premier sentiment qui se manifeste *en nous*. Dès que l'homme a conscience de lui-même, il s'aime d'un amour qui ne se dément plus, et qui est lui-même le

principe de toute espèce d'affection. « L'amour de soi, dit M. Damiron, est au fond du cœur la garde de la personne. Attentif et vigilant, toujours prêt à donner soit l'impulsion du plaisir, soit celle de la douleur, à peine averti par la pensée que quelque cause bonne ou mauvaise et présente et active, il s'en inquiète aussitôt, et donne le branle à la passion, qu'il fait expansive pour les biens, triste et repoussante pour les maux. L'être qui ne se connaît ni ne s'aime, est incapable, non pas d'améliorations ou d'altérations, mais d'améliorations senties et appréciées; il les éprouve sans le savoir, sans en jouir ni en souffrir; rien n'empêche qu'aveuglément, par instinct brut et matériel, il n'ait comme un penchant, soit à rechercher, soit à repousser les choses bonnes ou mauvaises; mais son attraction n'est qu'un mouvement, sa répulsion n'est qu'un mouvement : ce ne sont pas des émotions. Au contraire, l'être qui s'aime n'a pas plutôt reçu et qualifié une impression, qu'à l'acte auquel il se livre, soit pour rechercher, soit pour repousser l'objet qu'il a en vue, il imprime le caractère du sentiment et de l'affection. Il n'est plus une simple force, il est une âme, un cœur qui appète ou répugne, avec les trois espèces de nuances qui ont été marquées plus haut. L'amour de soi, à la condition d'être modifié par un objet, et éclairé par la pensée sur la nature de cet objet, est donc, nous le répétons, le principe de la passion. Il l'engendre et la produit, il la détermine dans toutes ses tendances, la pousse à tous ses degrés, en fait tous les caractères, en constitue tous les phénomènes. »

Ainsi *l'amour de soi* est le fonds même de l'homme. C'est lui qui le résume, c'est en lui que viennent en quelque sorte se résoudre toutes les manifestations de l'être et de la pensée. Dans un siècle égoïste comme le nôtre, l'amour de soi doit se produire avec une énergie d'autant plus grande, que tout favorise l'exagération du sentiment de la personnalité, l'exemple universel, la tendance des institutions, les habitudes sociales. Rien n'est plus propre à distraire l'homme de lui-même, à l'empêcher de se concentrer en soi, que le principe chrétien, qui reporte sans cesse ses pensées et ses affections sur Dieu et sur ses semblables. Mais quand l'individualisme n'a plus pour contre-poids dans la conscience ce puissant amour de Dieu et

du prochain qui détache à chaque instant l'homme de lui-même, il absorbe tout, il ramène tout à lui ; et la législation, l'industrie, la politique, les mœurs, la littérature, ne sont que les formes variées que revêt ce protée toujours différent et toujours le même. Jusqu'à ces ouvrages frivoles qui semblent n'avoir pour but que l'amusement du lecteur, tout n'est-il pas de nos jours l'expression de cet amour de soi qui, ne connaissant plus que lui-même, s'épuise, comme Narcisse, à contempler son image, et croit que, hors de lui, il n'y a plus rien dans la nature qui soit digne d'intérêt et d'attention ? Qu'est-ce que le *roman intime*, si ce n'est l'infatuation du moi pour lui-même, si ce n'est l'exaltation de l'amour de soi, qui se pose devant le monde entier, comme objet de culte, comme type universel, comme microcosme psychologique, comme symbole du cœur humain et de tous ses mystères ? Dans les temps de foi et de raison éclairée, c'est la nature humaine que l'on peint dans un but d'utilité sociale. Dans des temps d'égoïsme, c'est le *moi* qui se montre sans pudeur à tout venant, dans un intérêt purement individuel.

L'amour de soi ne doit pas être considéré seulement comme principe générateur des passions. Nous devons encore l'envisager en lui-même, dans ses rapports avec le *moi*, auquel il s'attache, dans ses instincts de conservation et dans ses tendances au bien-être. Pour tout être qui a la conscience de son existence, cette existence est un bien à la conservation duquel il applique toutes les forces de sa nature. Nul ne se sait existant, sans se porter à soi-même intérêt, sans désirer la durée de son être, la continuité de son *moi*, sans aimer la vie, sans y attacher fortement ses affections. *L'amour de la vie*, la tendance à continuer d'être est donc la première forme, la première manifestation de *l'amour de soi*.. De là cet instinct qui nous porte à veiller avec tant de sollicitude à notre conservation, à éloigner de nous toutes les causes de souffrance et de destruction, à rapprocher de nous tout ce qui peut contribuer à prolonger notre existence, non-seulement par les jouissances sensibles qui résultent de la satisfaction de nos besoins physiques, mais par le seul besoin d'être, par le plaisir qui s'attache pour nous à la durée de notre moi, par les vives et profondes

sympathies que nous ressentons pour tous les moyens de conservation ou de réparation que la nature nous indique. Tout ce qui tend au contraire à altérer en nous le principe de la vie, tout ce qui nous menace dans la continuité de notre existence, tout ce qui nous présente l'image de notre destruction, tout ce qui nous la fait pressentir comme prochaine, ou qui nous la montre comme commencée, nous remplit le cœur d'affliction et de tristesse, et ce sentiment de peine est sans aucun doute un des plus amers, un des plus douloureux que puisse ressentir l'âme humaine. Il ne s'agit pas ici de juger cette affection, de lui assigner des bornes, selon les conseils de la raison, et d'en condamner l'excès. Nous constatons seulement le fait psychologique, comme phénomène de la sensibilité. Or, rien de plus universel que cet amour de l'être, que cet attachement à la vie, que ce plaisir de la conservation qui accompagne la conscience que tout homme a de soi-même.

Mais le *désir d'exister, l'attachement à la vie* se manifeste bientôt sous une seconde forme qui n'est que le développement de la première : c'est le *désir du bonheur*, c'est *l'amour du bien-être*. L'homme ne désire pas seulement la continuité de son existence; il la désire encore douce, facile, agréable, exempte de douleur, de trouble et d'amertume. Déjà, en parlant des sensations, nous avons considéré l'homme dans ses rapports avec la nature extérieure, jouissant ou souffrant, selon qu'elle lui fournit les moyens de satisfaire ses appétits physiques, ou qu'elle excite ses répugnances, aimant et désirant les objets qui s'harmonisent avec ses besoins, haïssant et repoussant ceux qui l'impressionnent d'une manière pénible. Mais ce sont là des affections purement sensuelles. Ce sont là des mouvements et des instincts physiques, qui n'ont de rapport qu'à notre bien-être matériel, et qui n'ont rien de moral ni dans leur objet ni dans leur tendance.

Entre l'homme et la nature sensible, il est d'autres relations que celles qui s'établissent par ses besoins et par ses appétits. Il est des émotions d'un ordre plus élevé que fait naître en lui l'action des objets extérieurs sur ses sens; il est d'autres liens, d'autres rapports qui unissent l'âme humaine aux choses qui l'entourent par le bien-être qu'elles lui procurent. Quoi de plus

doux que les jouissances intimes que fait éprouver le spectacle de la nature? Quoi de plus propre à émouvoir le cœur, que la vue d'un ciel étoilé, d'une fraîche et riante campagne, d'une prairie émaillée de fleurs, d'un ruisseau qui roule doucement ses eaux limpides entre deux bords tapissés de verdure, de l'épais ombrage des bois, et des contrastes si ravissants de la lumière et de l'ombre? Non-seulement l'homme sent qu'il existe entre lui et les objets de la création de touchantes harmonies, et que la nature a été déployée devant ses yeux par un pouvoir bienfaisant, pour le récréer et le réjouir; mais il la cherche, il se plaît à la contempler, et éprouve en la voyant quelque chose qui la lui fait regarder comme nécessaire à son bien-être. La nature est pour lui une amie toujours bienveillante, toujours fidèle. Lorsqu'elle est dans le deuil, il s'attriste avec elle. Et lors même qu'elle se montre menaçante et terrible, s'il la craint un moment, il ne cesse pas de l'aimer; car il sait bien qu'elle est la compagne inséparable de sa vie mortelle. Comme il aime à s'entourer d'eaux, de fleurs et de verdure! comme il se plaît à en embellir sa demeure! Il a ses arbres favoris, ses plantes de prédilection; il s'y attache, pour ainsi dire, comme à des amis, avec une sorte de bienveillance, qui est bien loin cependant de cet amour qu'on porte à tout ce qui est capable de retour, à tout être qui est doué d'intelligence et de vouloir, et qui a conscience du plaisir qu'il cause. Cet intérêt, ce goût qui vous rapproche des choses inanimées, *s'abstient, il est vrai, de toute pratique qui implique foi à une nature et à des qualités morales*. Il naît ou du sentiment d'admiration que ces objets excitent en nous, ou de la considération d'agrément ou d'utilité que leur présence nous procure, et jamais d'aucun sentiment d'affection réelle ou de gratitude. Mais il n'en est pas moins porté quelquefois jusqu'à la passion, quoiqu'elle ne soit jamais ni aussi vive, ni aussi délicate, ni aussi profonde que celle qu'inspire la nature animée et vivante, et surtout la nature intelligente et libre. Remarquons d'ailleurs que c'est surtout dans l'état de société que cet attachement pour les choses inanimées peut s'exalter jusqu'à devenir une espèce de culte et d'idolâtrie. C'est qu'alors tous les objets de la création deviennent pour l'homme des sym-

bles auxquels il transporte tous les sentiments qu'il éprouve pour les êtres ou pour les qualités morales dont ils sont les signes et les représentations. Ainsi le lis peut nous plaire par sa blancheur et son parfum ; mais s'il devient l'emblème de l'innocence ou de la royauté, cette personnification symbolique moralise aussitôt le sentiment que l'objet nous inspire, et par là même en redouble la vivacité. Mais dans l'état d'isolement absolu, cette identification de la nature morte avec la nature vivante, des choses de l'ordre brut avec les choses de l'ordre intellectuel et moral, est impossible. Pour l'homme entièrement solitaire, pourvu toutefois qu'il n'ait pas vécu déjà au milieu de ses semblables, la nature n'a avec lui d'autres rapports que ceux qui existent entre ses propriétés alimentaires et les besoins de la vie animale. Mais pour l'homme social, il se fait mille associations entre les objets de la création et les personnes qui l'entourent, ou les affections qui le rattachent à elles. On sait, par exemple, quels sentiments moraux, quels puissants et précieux souvenirs rappellerait la vue d'un arbre planté le jour de la naissance d'un enfant, et combien est cher le plus simple objet donné par une personne bien-aimée.

C'est encore par le désir du bien-être, qu'on explique le soin avec lequel l'homme se plaît à disposer son habitation dans le site le plus agréable et le plus commode, s'il a la liberté du choix. Comme dans ce choix et dans cet arrangement des lieux il tire profit du climat, de l'exposition, des accidents du terrein, du ruisseau qui coule auprès de sa demeure, des ombrages voisins, des richesses végétales que la nature lui présente, pour le plaisir de ses sens, pour la satisfaction de ses goûts, pour l'accroissement de ses jouissances! Comme dans tout ce qu'il fait pour arranger sa vie individuelle perce le sentiment du bien vivre, l'instinct du bonheur, le besoin d'établir un accord aussi parfait que possible entre ses facultés et ses goûts, et le monde extérieur qui l'environne! Comme au contraire il est choqué, peiné intérieurement de toutes les dissonances qui peuvent troubler cette harmonie! Et lorsque l'habitude lui a fait trouver le bien-être dans cet arrangement des lieux, dans cette disposition des objets au milieu desquels il a vécu,

grandi, aimé, quand sa vie a pris, pour ainsi dire, son pli, sous l'influence des émotions accoutumées qu'excitent en lui ses perceptions de chaque jour et de chaque moment, avec quelle douleur ne se sépare-t-il pas de son lieu natal, de sa maison, du foyer domestique ! Cette privation est même une des causes de la nostalgie, comme on l'a si souvent observé chez les jeunes militaires. Comme il jouit, au contraire, quand il revoit son domicile, quand il retrouve cette nature muette et insensible à laquelle il était habitué, et qui a pendant tant d'années souri à ses jeux et à ses plaisirs ! L'homme est donc susceptible d'un attachement réel pour les lieux où se passent les scènes de la vie; et la seule raison pour qu'il se complaise ainsi dans un lieu plutôt que dans un autre, se trouve certainement dans l'amour ou le désir du bien-être.

A cet instinct du bien-être se rattachent encore beaucoup d'autres affections également universelles. Le besoin de mouvement et d'activité, et le plaisir que nous éprouvons à satisfaire cet instinct, le désir naturel qui nous porte à mettre en action nos facultés physiques, et les jouissances qui accompagnent la danse, le chant, en un mot, tout exercice quelconque de nos puissances corporelles, prouvent combien il est dans notre nature d'agir pour être heureux, puisqu'il existe une telle harmonie entre la sensibilité et la volonté, que celle-ci ne commande pas un seul mouvement aux organes, qui n'ait été provoqué par un désir, ou au moins dont l'accomplissement ne soit accompagné de plaisir. C'est surtout dans les enfants que se manifeste avec le plus de vivacité le plaisir qui s'attache à l'exercice de notre activité, ainsi que la peine qui résulte de l'impossibilité de satisfaire cet instinct physique. Les enfants sont toujours en mouvement. Leurs membres, leurs organes, jusqu'aux traits de leur physionomie sont dans une mobilité continuelle. Il semble que ce soit pour eux un besoin de l'existence, une condition de vie d'exercer sans cesse la faculté de locomotion, comme si la nature, pour préparer le corps au service de la volonté, et en faire un instrument toujours docile aux commandements de l'âme, eût voulu par cette multiplicité de mouvements dans le premier âge, entretenir la souplesse des muscles et en rendre le jeu plus

facile et plus prompt. Il est certain que les mouvements les moins réfléchis et les moins combinés paraissent causer aux enfants un plaisir inexprimable, et que la plus grande partie de leur bien-être semble être attachée à la faculté de se mouvoir. Rien au contraire ne leur coûte plus visiblement que le repos et la tranquillité. Tant que la nature chez eux ne succombe pas entièrement sous la fatigue, il y a presque impossibilité pour eux de ralentir leur activité; mais alors ils passent subitement et sans transition, de l'action la plus vive au sommeil le plus profond, parce que dans ces âmes encore placées sous l'influence prédominante des impressions sensibles, l'activité est plus physique que morale, et que la pensée n'est ni assez développée ni assez libre, pour remplir les intervalles où le corps cesse d'agir, et où les ressorts de la machine sont à l'état de repos.

Quand l'homme a atteint l'âge de la réflexion, cette activité est plus réglée, moins capricieuse, plus subordonnée à la raison, et le désir du mouvement est plus modéré. Comme le corps a moins de souplesse, il éprouve moins de plaisir à se mouvoir. Alors nos mouvements corporels commencent à avoir un but, qui ne consiste plus simplement à obéir à un instinct naturel, mais à remplir un devoir, ou à satisfaire un intérêt. Alors nos actes, avant d'être résolus par la volonté, ont été motivés et délibérés par l'intelligence, et nous savons pourquoi nous imprimons telle direction à nos organes. Sans doute encore, il y a de la jouissance dans l'exercice de l'activité : mais cette activité n'est plus spontanée; elle est placée désormais sous l'empire et sous l'inspiration de la raison, qui en combine les effets, qui en calcule les résultats, dans l'intérêt bien entendu de l'existence. C'est là proprement le travail, qui met en jeu les forces corporelles sous la direction de l'intelligence, et qui accomplit une tache, plus qu'il ne satisfait un besoin physique. Ce n'est pas que le travail soit sans jouissance, il est naturel à l'homme, parce qu'encore une fois l'homme est né pour l'action. L'amour du travail et de l'occupation est le préservatif de l'*ennui*, qu'on peut définir : un état de l'âme dans lequel, ne prenant et ne pouvant prendre aucun intérêt ni aux objets extérieurs sur lesquels sa raison

ou son devoir appellent son attention, ni à ses opérations intérieures, elle éprouve une langueur et un dégoût qui lui paraît insupportable. Le travail est une source d'autant plus féconde de plaisirs réels, qu'il est le plus noble et le plus complet exercice des facultés de l'esprit et du corps, la plus haute réalisation de la puissance dont il est doué. Et cependant il n'est pas moins certain qu'il y a aussi du bien-être dans le repos, dans le ralentissement ou la cessation de l'activité. Ainsi le désir du mouvement, le désir du repos, sont deux affections qui se succèdent l'une à l'autre, selon les besoins du moment, qui se contrebalancent l'une par l'autre, et dont la satisfaction contribue également au bien-être de l'homme. Le désir du repos est un contre-poids nécessaire au désir contraire. C'est un moyen de conservation que la nature a mis en nous, et c'est ici qu'il faut admirer la prévoyance du Créateur, qui a établi une telle harmonie entre nos besoins et nos facultés, que tous nos instincts se modèrent et se règlent les uns par les autres. L'homme est borné dans ses puissances physiques et morales. Une activité sans mesure et sans terme finirait par user les forces de l'organisme, et quelque grande que soit en nous l'énergie de la pensée, elle a cependant aussi besoin de suspendre de temps en temps son action, non pas qu'elle soit comme le corps susceptible de lassitude, mais parce que l'organe sur lequel elle agit ne saurait supporter trop long-temps les provocations et les réactions de l'esprit, et serait incapable de répondre à tous les besoins d'une activité trop soutenue et trop prolongée. Le besoin d'activité est dans l'âme, et lui est essentiel. Le besoin du repos est dans le corps, il a son origine dans l'impossibilité où est la matière organisée de soutenir un mouvement perpétuel, car l'inertie est inhérente à la matière. De là, le désir de suspendre et de tempérer le mouvement des organes et de la pensée. De là, les jouissances attachées à l'état de repos. De là, le plaisir du *far niente*, qui, chez les peuples méridionaux, et dans les climats où les influences atmosphériques, en agissant puissamment sur l'organisme, énervent promptement les forces du corps, et par suite la faculté locomotive, devient une espèce de volupté et la condition essentielle du bien-être.

Quand on considère la nature de l'homme qui, sous le rapport des facultés physiques et morales, est si bien disposée pour l'action, on ne peut s'empêcher de reconnaître qu'il existe une contradiction réelle entre ce penchant si impérieux qui le porte au mouvement et à l'activité, et cette autre inclination si naturelle et si générale, qui lui fait prendre le travail en aversion, et qui lui fait attacher le bien-être à l'inaction, à la paresse, au désœuvrement. Comment concilier deux instincts qui semblent résulter de deux natures différentes ? L'amour du repos s'explique par notre faiblesse, et par les limites de notre puissance. Mais l'amour de l'oisiveté, la fuite du travail, l'inclination à la paresse, semblent aller contre les destinées de l'homme. Or les instincts sont la voix intérieure de la nature ; c'est par eux qu'elle s'exprime. Ici la nature semble donc en contradiction avec elle-même. Nous rendrons plus tard raison de ce phénomène qui n'a pas son explication dans la psychologie, mais dans la révélation de ce qui s'est passé aux premiers jours du monde, révélation qui nous apprend que le travail est un châtiment infligé à la race humaine en punition de sa désobéissance.

La psychologie peut bien constater l'antagonisme de nos penchants et de nos passions, comme fait pouvant tomber sous l'observation; mais sa science se borne là. Remarquons toutefois que si la nature nous porte à agir, et nous fait trouver des jouissances dans le développement de notre activité, elle repousse avec un mouvement prononcé d'aversion et d'antipathie, toute contrainte et toute gêne. En d'autres termes, à côté des désirs qui nous portent à l'action, il y en a d'autres qui nous portent impérieusement à vouloir agir librement, et à diriger notre activité dans le sens qui nous plaît. Si donc nous éprouvons un plaisir réel à déployer nos facultés actives, nous éprouvons aussi une peine non moins vive, lorsque nous nous trouvons gênés dans nos tendances, contrariés dans l'expansion de notre activité, lorsque nous ne sommes pas libres d'en faire l'emploi que nous voulons. Voilà pourquoi le travail est toujours pour nous une jouissance, quand nous en avons choisi nous-même l'objet et le but. Sans doute ceci ne rend pas complètement compte du penchant à la paresse, et de cet

amour de l'oisiveté, qui est porté chez un grand nombre d'hommes jusqu'à la passion. Mais ceci du moins nous explique pourquoi le travail imposé, le travail que nous subissons comme tâche à remplir, indépendamment du choix libre de notre volonté, nous inspire généralement du dégoût et de l'aversion, et comment, surtout dans l'âge où la raison n'a pas encore toute sa maturité, l'amour de l'indépendance, et la haine de toute contrainte, nous excitent à nous en affranchir par tous les moyens possibles. Et ce sentiment est encore une conséquence de l'amour de soi, et du désir du bien-être qui nous est naturel. Par cela seul que l'homme s'aime, il veut jouir pleinenement de soi-même, il veut avoir la libre possession de son être, et tout ce qui contrarie cette libre disposition de ses mouvements et de sa vie, lui est désagréable et pénible.

Voilà pourquoi un plaisir si vif s'attache au sentiment qu'il a de sa force, et pourquoi, au contraire, le sentiment de sa faiblesse et de son impuissance fait naître en lui tant de tristesse; pourquoi toute résistance qui s'oppose à ses désirs l'affecte désagréablement, l'irrite ou le décourage, et pourquoi, au contraire, il éprouve tant de joie lorsqu'il a surmonté l'obstacle ou triomphé de la difficulté. L'homme, en présence des autres forces de la nature, les trouve souvent en opposition avec son bien-être. Ces résistances extérieures, en lui donnant la mesure de ce qu'il peut, le conduisent souvent à reconnaître que ce qu'il peut n'est pas toujours en proportion avec ce qu'il veut, que rarement sa puissance est égale à ses désirs : et cette triste conviction lui est souvent un sujet d'affliction réelle. Car ce sentiment de sa faiblesse au milieu des êtres qui l'entourent, ce refus qu'ils semblent manifester de concourir à son bien-être est d'autant plus contristant pour la nature humaine, que la tendance de l'amour de soi est de tout rapporter à sa propre satisfaction, et de concentrer en lui toutes les actions bienfaisantes du monde extérieur. Or, quoi de plus pénible pour lui que d'éprouver de la répulsion, de l'hostilité même, là où il désirait, où il espérait un concours bienveillant, un accueil complaisant et favorable à ses sollicitations égoïstes!

Nous rattacherons encore au désir du bien-être les plaisirs et les peines qui résultent de la répétition et du changement. L'homme par sa nature est un être soumis à une loi de variation perpé-

tuelle. Son existence, soit physique, soit morale, est une suite d'états, de modes et de manières d'être diverses. Sa pensée, par son activité même, est soumise à cette loi de variabilité dans le sein de l'unité substantielle. Il n'a conscience de sa durée que par la succession variée des modifications qu'il éprouve. Et même il est probable qu'il n'aurait pas le sentiment de sa propre existence, s'il n'avait qu'une manière d'être constamment uniforme, parce qu'il est évident que la mémoire ne s'attache aux faits passés, que par ce qui les distingue des faits présents. Nous ne nous souvenons d'avoir été dans le temps antérieur, que parce que nous avons été autres que nous ne sommes actuellement. D'ailleurs l'être qui serait condamné à une complète uniformité d'existence serait privé d'activité; l'activité supposant la puissance de se modifier soi-même. Voilà pourquoi la matière inerte n'a pas conscience d'elle-même; son principe de variation étant hors d'elle, la connaissance des changements qu'elle subit ne peut appartenir qu'à la cause intelligente et libre qui les lui fait subir. Mais l'homme est un être actif, doué par conséquent de liberté, c'est-à-dire du pouvoir de se modifier, soit dans son âme, soit dans son corps; et il doit lui être agréable de le faire, puisque c'est par là qu'il acquiert la conscience de sa force, et qu'il constate l'existence du principe de causation qui est en lui. A la vérité, tous les changements qu'il éprouve dans ses manières d'être ne sont pas le résultat de ses propres déterminations. Souvent il est modifié contre son gré. Mais même lorsqu'il est passif, et sous l'influence des causes extérieures, il doit avoir conscience de ses manières d'être, parce que celui qui se sent libre, lorsqu'il se modifie par ses propres forces, doit se sentir libre également : lorsqu'il est modifié par une force étrangère; la liberté même ne peut s'exercer qu'à la condition de se connaître dans tous ses états divers.

Qu'un vif plaisir s'attache à tous les changements que nous provoquons nous-mêmes dans notre manière d'être, c'est ce qui s'explique naturellement par la jouissance inséparable de l'exercice de notre liberté. Mais que même hors de la sphère de nos actes libres, nous soyons affectés agréablement par la variété de nos modes d'existence, que la nouveauté et le chan-

gement aient pour tous les hommes un attrait presque irrésistible, que la monotonie et l'uniformité nous fatiguent, nous ennuient, nous pèsent ; que nos désirs, même au sein d'une vie douce, heureuse, prospère, se portent sans cesse hors du cercle de la vie actuelle, et que ce soit pour nous un besoin réel, plus ou moins impérieux, de changer de situation, d'état, de plaisirs même, quelque vifs qu'ils soient, c'est ce dont la psychologie seule ne peut pas rendre parfaitement compte, parce que l'observation ne peut donner que les faits, et non la raison des faits. Cependant l'étude atentive de l'homme peut fournir sur ce sujet quelques données utiles. Lorsqu'il subit l'action des causes extérieures, ou ces causes agissent sur lui d'une manière désagréable, et aussitôt se manifeste en lui le désir de se soustraire à des impressions pénibles : ici l'amour du changement trouve son explication dans le sentiment d'aversion qui lui fait fuir la douleur; ou ces causes agissent sur lui d'une manière agréable, et alors il semblerait qu'il importe à son bien-être de prolonger autant que possible l'état de jouissance où il se trouve, et que son désir devrait être de rester comme il est, de continuer à exister sous le même mode. Et toutefois il n'en est pas ainsi ; d'abord, parce que l'homme n'a pas seulement en soi *l'amour du bien-être*, mais encore l'idée et *le désir du mieux*, et qu'il conçoit toujours un état meilleur que celui où il est, une jouissance plus complète que celle qu'il éprouve, une manière d'être préférable à sa situation présente; en second lieu, parce que le *désir de connaître*, dont nous nous occuperons plus tard, n'est en réalité que le désir de passer à de nouveaux modes, d'aller du connu à l'inconnu, et qu'ici évidemment les besoins et les instincts de la sensibilité sont tout-à-fait subordonnés aux besoins de l'intelligence. L'homme aime le changement et la nouveauté, parce que toutes les tendances de sa nature le poussent vers une progression toujours croissante de bonheur et de connaissance. Indépendamment de ces considérations, la vie se mesure sur la diversité des modes de l'existence. On a d'autant plus vécu, qu'on a éprouvé plus de manières d'être ; car nous vivons bien plus dans la succession de nos pensées que dans le temps, dont nous n'avons même l'idée que par la conscience et le souvenir

des changments qui se passent en nous. Or comment pourrions-nous ne pas attacher du prix à ces changements, comment pourrions-nous ne pas les désirer, les aimer, lorsqu'eux seuls nous font sentir la vie et nous donnent la conscience de nous-même et de notre duré.?

Mais ici encore se rencontre dans la nature humaine une contradiction qui déconcerte la philosophie. Nous avons vu tout-à-l'heure l'homme soumis à une loi de variabilité. Le changement est pour lui un besoin, la nouveauté lui agrée, et rien n'est plus mobile, rien n'est plus inconstant que ses désirs. Et cependant il n'est pas moins certain que tout homme connaît les plaisirs de l'habitude, que tout homme aime à revenir sur les mêmes faits, sur les mêmes idées, sur les mêmes impressions, et que l'amour de la répétition ne nous est pas moins naturel que l'amour du changement. Voilà donc deux penchants qui semblent inconciliables. Car tandis que l'un nous pousse à rechercher sans cesse des modifications nouvelles, l'autre tend tout aussi impérieusement à rappeler les modifications passées. L'un nous fait prendre en aversion l'uniformité et la monotonie, et l'autre nous fait revenir incessamment sur nos pas, pour recommencer la vie, et parcourir de nouveau le cercle des modifications déjà éprouvées. Car l'habitude n'est que la réitération fréquente des mêmes actes rendus en quelque sorte nécessaires par cette reproduction même, et chacun sait avec quelle force elle enchaîne nos facultés, combien sont impérieux les besoins qu'elle a créés, et avec quel plaisir et quel bien-être nous nous laissons entraîner par elle. Mais si l'amour du changement et de la nouveauté a sa source dans le besoin de mouvement et d'activité, comme cela est évident, l'amour de la répétition et les plaisirs de l'habitude n'ont-ils pas aussi leur explication toute simple dans l'amour du repos, dans ce penchant qui nous porte à stationner dans la situation où nous sommes lorsqu'elle, agrée à nos inclinations, lorsqu'elle est en rapport avec nos goûts. Car l'homme se plaît d'autant plus dans l'uniformité d'une vie sans accident et sans variété, et contracte d'autant plus facilement des habitudes, qu'il a moins d'énergie dans le caractère, et moins de vivacité dans l'imagination. L'homme actif cher-

che sans cesse des émotions nouvelles. Il faut un aliment au besoin qu'il a d'être continuellement excité par l'*admiration*, la *surprise*, l'*étonnement*. Mais l'homme, ami du repos, évite au contraire d'être troublé dans son existence par des incidents qui fatiguent son attention. Pour lui le bien-être est l'inaction, et il ne veut pas le compromettre par des changements d'état, par des surexcitations continuelles qui dérangeraient sa vie, en détruisant le calme dans lequel il se plaît. Et cependant, si l'habitude est un signe d'inactivité et de faiblesse, la constance, c'est-à-dire l'attachement fidèle et inébranlable aux mêmes choses, est un signe de force : de même que si l'amour du changement et le besoin de diversifier la vie annonce généralement une nature active et vigoureuse, l'extrême mobilité dans les désirs et l'inconstance dans les attachements dénotent sans contredit une nature faible, sans énergie et sans vigueur.

Si l'homme n'exerce jamais sans plaisir ses facultés locomotives et son activité physique, la nature n'a pas attaché de moindres jouissances à l'exercice de ses facultés intellectuelles. L'homme a le désir de connaître, comme il a le désir d'agir; et la satisfaction du premier de ces instincts n'est pas moins essentielle à son bien-être que le mouvement et l'action. C'est un fait incontestable que l'ignorance pèse à l'homme, que le sentiment qu'il en a est accompagné d'une inquiétude pénible; qu'il éprouve une sorte de souffrance morale qui le porte à chercher les moyens de s'en délivrer; que toutes les fois que ses perceptions ne lui donnent pas une connaissance complète, soit des corps qui l'environnent, soit des phénomènes qui se passent en eux, soit des causes de ces phénomènes, une vive curiosité l'entraîne à s'instruire de ce qu'il ignore, à se rendre compte de ce qui est pour lui obscur et mystérieux, à s'expliquer ce qu'il ne comprend pas, et qu'il jouit d'autant plus qu'il se reconnaît doué de plus de science et qu'il a pénétré plus avant dans le secret des choses qui lui étaient cachées. Ainsi, de même que chaque sensation désagréable est accompagnée d'une sollicitation à agir pour s'y dérober, de même la peine qui naît de la conscience que le moi a de son ignorance, excite en lui le désir de s'y soustraire. Le sentiment pénible qui pro-

voque la curiosité, et le plaisir qui résulte de la curiosité satisfaite varient incontestablement dans les différents individus, et dans le même individu, selon les différentes circonstances d'âge, de temps et de lieu. C'est surtout chez les enfants que le désir de connaître se manifeste avec le plus de vivacité. Pour eux tout est mystères, ténèbres, obscurité. Le pourquoi de toutes choses leur est inconnu. Aussi, voyez comme ils sont avides de savoir, comme ils questionnent, comme ils interrogent sans cesse, pour connaître la raison de tout ce qu'ils voient, de tout ce qu'ils entendent, de tout ce qu'ils touchent. Cette curiosité inquiète, insatiable, qui semble s'accroître à mesure qu'on cherche à la satisfaire, ces peines et ces jouissances intellectuelles que l'homme n'est jamais sans ressentir, parce qu'il n'est jamais sans la conscience plus ou moins vive de son ignorance ou de son savoir, ne sont-elles pas la voix de la nature, qui nous indique par là l'usage que nous devons faire de notre intelligence; qui nous excite par cet aiguillon puissant à exercer, à développer de plus en plus notre faculté de connaître, de même que les peines et les joies de la conscience morale nous indiquent l'usage que nous devons faire de notre liberté, et rattachent notre volonté au bien, par tout ce que le remords a de pénible, par tout ce qu'il y a de douceur et de satisfaction dans le bon témoignage qu'on se rend à soi-même ? C'est donc par ce désir de connaître que nous devons nous appliquer à agir de bonne heure sur l'enfance. C'est par lui que nous sommes véritablement maîtres de sa destinée, si nous savons l'entretenir, le diriger avec adresse, en prévenir les écarts ; le modérer, s'il est trop vif ; l'exciter, le réveiller, s'il se ralentit, et surtout lui proposer un but utile, et lui fournir un aliment convenable. Dans l'âge mûr, et à plus forte raison dans la vieillesse, ce désir s'affaiblit de plus en plus chez la plupart des hommes, à mesure que le savoir et l'expérience nécessaires à la position sociale que l'on occupe se complètent, et que les opinions et les croyances se fixent et se déterminent. Et toutefois, mille exemples pourraient attester combien le besoin de s'instruire et l'amour de la science peuvent se montrer persévérants et conserver leur première vivacité jusque dans l'âge le plus avancé.

Le désir de connaître est quelquefois tout-à-fait désintéressé; dans ce cas, il n'est déterminé par aucune autre cause que la peine de l'ignorance pour l'ignorance même. Mais le plus souvent, plusieurs causes réunies contribuent à la faire naître, telles que la peine que nous fait éprouver le sentiment que nous avons de notre faiblesse et de notre infériorité, ou la honte que nous ressentons quand nous nous savons l'objet du dédain, du ridicule, quand notre ignorance nous attire le mépris de nos semblables. L'amour-propre en est alors le mobile, et il prend le nom d'émulation.

Après le désir de connaître, nous placerons les plaisirs de l'imagination et ceux de l'imitation, qui s'y rattachent comme jouissances intellectuelles. C'est un fait bien constaté que, dès que l'homme a pris connaissance des choses, il cherche à les imiter, à les reproduire dans ses œuvres. L'instinct de l'imitation est universel. Il est le mobile de l'industrie humaine, il est le principe générateur des arts, qui ne sont que l'imitation de la nature observée et pénétrée dans le secret de ses opérations et de ses lois par la science. Les enfants surtout sont essentiellement imitateurs. Ils imitent tout ce qui frappe leurs sens, tous les objets qui tombent sous leur regard, et principalement ceux qui sont de nature à exciter plus vivement leur attention et leur étonnement. Cette faculté d'imiter les dispose merveilleusement à reproduire les gestes, les expressions de physionomie, les tons, les inflexions de voix, les mouvements, les attitudes et surtout les actions, la conduite et les habitudes de ceux qui les entourent; et cela est porté à un tel point, dit M. Broussais, qu'au premier coup-d'œil un observateur attentif pourra distinguer dans quelle classe de la société un enfant a été élevé. Ici encore, la nature elle-même nous indique tout le parti que nous pouvons tirer de cet instinct bien dirigé, pour l'éducation de la jeunesse, soit qu'il s'agisse de la plier dès le premier âge à des habitudes vertueuses, soit qu'il s'agisse de réformer ses défauts, et de corriger ce qu'il y a de défectueux dans ses mœurs et dans son caractère. Ne l'entourons que de bons modèles, ne lui proposons que de bons exemples à imiter, éloignons de ses regards l'image du vice et de la corruption; qu'elle n'ait sous les yeux que des types de vertu, d'hon-

neur, de probité, de politesse, d'élégance, d'urbanité, et soyons certains que, lorsque les premières années de l'enfance se seront ainsi écoulées au milieu des objets les plus capables de graver profondément en elle l'idée du bien, l'influence de cette première éducation se fera sentir bien avant dans la vie. Car l'enfant n'imite que ce qu'il voit. Or, si toutes les impressions qu'il reçoit sont favorables à la vertu, si toutes les émotions qu'on excite en lui le rappellent au devoir, si toute la conduite de ceux qui l'environnent lui offre le type de la beauté morale; en un mot, si tous les objets qui le frappent le ramènent à l'idée d'ordre, de convenance et de régularité, ses mœurs se modèleront instinctivement sur les exemples qu'il aura sous les yeux, et toutes ses habitudes de vie prendront insensiblement la forme du moule dans lequel son existence aura été jetée; car rien n'est plus impressionnable, rien n'est plus flexible que l'enfance. C'est par là surtout qu'elle est susceptible de direction et de sociabilité.

Lorsque l'homme est parvenu à l'âge mûr, et que le *moi*, pleinement développé dans ses facultés, est entré en possession de son individualité, l'instinct d'imitation, sans disparaître complètement, diminue d'une manière sensible, parce qu'il a cessé d'être nécessaire. Alors le caractère est formé, les idées sont fixées, les habitudes sont prises, et l'homme a besoin de rester lui-même pour conserver tout son libre-arbitre, pour que la personnalité se manifeste pleinement dans les actions de l'individu. Et cependant encore, l'entraînement et la séduction de l'exemple ne sont pas sans influence sur l'esprit et sur le cœur. On sait jusqu'à quel point cet exemple peut être contagieux au milieu de ces grandes commotions populaires, où l'homme cessant, pour ainsi dire, d'être lui-même, pour s'identifier avec une pensée commune, n'agit plus que par une impulsion presque machinale, et se sent comme nécessité à faire tout ce qu'il voit faire aux autres.

Il y a des personnes chez qui la faculté d'imitation est extrêmement prononcée et se conserve toute la vie. Elles ne peuvent parler de ceux avec qui elles ont conversé, rapporter leurs expressions, ou raconter les faits qui les concernent, sans imiter leur ton, leurs attitudes, leurs gestes, leur son de voix. Ce

désir d'imiter se manifeste surtout chez les *mimes*, chez les acteurs en général, chez les peintres, les sculpteurs, les dessinateurs, dont le talent consiste à reproduire avec le plus de vérité possible les formes, les caractères, les passions ou les ridicules d'autrui. Quand la faculté d'imitation se rattache ainsi à l'exercice d'un art ou d'une profession, il n'y a de succès possible qu'à la condition de lui donner tout le développement qu'elle comporte. Si le peintre n'en est pas doué à un degré éminent, ses tableaux manqueront toujours d'exactitude, de fidélité et de ressemblance. Si l'acteur ne sait pas se dépouiller complètement de son propre caractère et de son expression naturelle, pour revêtir la figure, le caractère et l'expression du personnage qu'il représente, s'il ne sait pas se tenir constamment, et sans se démentir un seul instant, sous cette physionomie d'emprunt; si le *moi*, après s'être effacé sous le masque qui le couvre, laisse de temps en temps percer et reparaître l'individualité, il ne sera jamais qu'un acteur médiocre et sans génie, incapable de produire sur l'auditoire ces impressions puissantes que fait naître la parfaite imitation du modèle proposé.

L'excès de développement de la faculté d'imiter produit les caractères faux et dissimulés, les fourbes, les hypocrites, les baladins, tous ces hommes qui n'ont point de caractère propre, et qu'on voit toujours revêtus d'une physionomie étrangère, parce qu'ils ne savent pas être eux-mêmes. Chez les premiers, l'imitation est une combinaison de la ruse qui cache la vraie nature de l'homme pour tromper. Chez les autres, elle est le résultat d'une mobilité excessive, qui se laisse aller à toutes les impressions, et qui prend, pour ainsi dire, l'empreinte de toutes les causes extérieures, par impuissance de retenir sa nature propre et originale.

D'un autre côté, il y a des natures inflexibles, qui ne se plient à aucune forme qui n'est pas la leur, et chez lesquelles la personnalité se montre toujours dans sa franchise native. Mais le défaut absolu de la faculté d'imitation a aussi ses inconvénients. On remarque, en général, dans les attitudes, dans le langage, dans la manière d'être des personnes peu modifiables par l'imitation, une gravité, une raideur, qui nuit à l'expres-

sion de la physionomie, et qui dégénère en monotonie, par l'uniformité constante d'un caractère toujours identique à lui-même.

Si l'homme est porté par un instinct naturel à imiter tout ce qu'il voit, et s'il y a des jouissances réelles attachées à l'imitation exacte et fidèle des objets de la nature, un autre instinct le pousse à combiner diversement les formes qui ont frappé ses sens, à disposer les choses non plus selon l'ordre qu'elles ont dans la nature, mais selon le caprice de son imagination, selon l'idéal qu'il a conçu; et il y a aussi des jouissances attachées à l'exercice de cette faculté d'imaginer, à la réalisation de ce modèle qui n'a d'existence que dans l'intelligence qui l'a créé. L'homme commence par être imitateur; il aspire ensuite à être créateur, et les plaisirs de l'invention ne sont pas moindres que ceux de l'imitation. Dans le premier âge de la vie, l'homme se borne à observer, parce qu'il est nécessaire d'observer pour connaître, et que le point de départ de l'intelligence humaine est l'ignorance. Or tout excite vivement l'attention, la surprise, l'admiration même de celu sur qui l'action du monde extérieur est nouvelle, et par cela même un certain attrait doit provoquer en lui le désir de reproduire dans ses actes tout ce qui l'a impressionné fortement ou agréablement. Alors il ne sait encore qu'imiter la nature. Plus tard il cherche à l'embellir, en réunissant dans un même sujet toutes les qualités que la nature, dans l'ordre des choses réelles, lui montre ordinairement séparées. Ainsi il accumulera sur un personnage idéal tous les attributs de la beauté, tous ceux de la grandeur, tous ceux de la bonté, et en fera un être d'imagination qui n'aura son type nulle part dans la nature. Et l'homme se complaira dans ses créations, parce qu'elles sont filles de son génie. Ceci s'applique principalement aux arts d'imagination, tels que la musique, la poésie, la peinture. Et remarquons toutefois que tout n'appartient jamais en propre au peintre, au poète, au musicien, dans les œuvres qu'ils produisent, puisque la nature leur en a fourni les premiers éléments, et qu'ils n'ont que le mérite de l'association et de la combinaison des idées qu'ils lui ont empruntées. Aussi, dans les arts, la faculté d'imaginer est-elle tout-à-fait dépendante de

la faculté dé l'imitation, et ne pourrait-elle pas s'exercer sans cette dernière. Dans les sciences, l'invention est en apparence moins subordonnée à l'imitation, parce que le génie ne consiste plus seulement à combiner des formes et des images fournies par la nature, et à créer des êtres fictifs avec des associations de qualités et d'attributs dont l'idée première n'est nullement un produit de l'imagination, mais à rendre raison de la nature même, et à découvrir par la puissance de l'induction et du raisonnement, et souvent à deviner par la force de l'intuition et par la justesse de l'hypothèse les lois qui la régissent. Sans doute, le physicien et le chimiste sont obligés d'observer la nature, et d'étudier sa marche et ses procédés dans les phénomènes qu'ils cherchent à expliquer ou à reproduire. Mais les lois de la nature sont cachées. Elles ne se laissent point saisir par les sens. Leur découverte n'est le prix que de longues et patientes investigations, et il est facile de concevoir pourquoi le génie des Newton et des Euler étonne à plus juste titre la raison humaine, et donne une plus haute idée de la puissance intellectuelle de l'homme, que tout le génie des Homère et des Phidias. Et cependant il est vrai de dire dans un sens que l'homme n'invente rien, qu'il ne crée rien, puisque la nature est le patron éternel sur lequel il travaille.

Pour achever de décrire les diverses affections qui se rattachent *au moment présent*, nous dirons un mot de quelques sentiments dont nous n'avons encore parlé que d'une manière indirecte.

« L'*étonnement*, dit l'abbé Girard dans ses Synonymes français, suppose dans l'événement qui le produit une idée de force ; il peut frapper jusqu'à suspendre l'action des sens extérieurs. La *surprise* y suppose une idée de merveilleux ; elle peut aller jusqu'à l'*admiration*. La *consternation* y en suppose une de généralité ; elle peut pousser la sensibilité jusqu'à l'entier *abattement*. Dans les calamités publiques et dans les maux pressants, on est *consterné* parce qu'on manque de ressources ou qu'on se défie de celles qu'on a. Plus on est expérimenté, moins on est susceptible d'*étonnement*, parce que les choses *réelles* donnent l'idée des *possibles*. L'esprit supérieur trouve rarement un sujet de *surprise* ; parce qu'il sait que ce

qu'il ne connaît pas n'est pas plus extraordinaire que ce qu'il connaît, et que les causes cachées sont également comme les causes connues des ressorts mécaniques de la nature ou des ordres absolus de celui qui la gouverne. Le parfait chrétien et le vrai philosophe sont à l'abri de toute *consternation*, parce qu'ils connaissent la supériorité de la Providence et des causes premières, dont ils respectent les desseins et les effets par une entière soumission.

On ne pouvait, ce nous semble, caractériser d'une manière plus juste ces trois sentiments. Ainsi l'*étonnement* est dans les sens ; il est produit par un événement imprévu qui agit sur eux par une forte et subite impression. La *surprise* est dans l'esprit, et vient des choses extraordinaires. La *consternation* est dans le cœur : elle vient des choses affligeantes.

Le même auteur explique avec non moins de bonheur le *chagrin*, la *tristesse* et la *mélancolie*. « Le *chagrin*, dit-il, vient du mécontentement et des tracasseries de la vie ; l'humeur s'en ressent. La *tristesse* est ordinairement causée par les grandes afflictions ; le goût des plaisirs en est émoussé. La *mélancolie* est l'effet du tempérament ; les idées sombres y dominent et en éloignent celles qui sont réjouissantes. » En suivant cette idée, on pourrait dire aussi que le *chagrin* est dans l'esprit, lorsqu'il est contrarié dans ses idées ; que la tristesse est dans le cœur orsque, accablé par la *douleur*, il se laisse entièrement saisir par un excès de sensibilité ; et que la *mélancolie* est une disposition habituelle de l'âme, sur laquelle l'organisation physique exerce une grande influence.

Bossuet définit la tristesse une passion par laquelle l'âme, tourmentée du mal présent, s'en éloigne autant qu'elle peut et s'en afflige. C'est aussi la présence d'un danger actuel ou d'un mal pressant qui excite la *peur*. Si la peur trouble et fait trembler, le sentiment prend le nom d'*effroi*. Si elle saisit tellement l'homme qu'il paraisse comme éperdu, dit encore Bossuet, cela s'appelle *épouvante*. Il nous semble enfin que le dernier degré de la crainte est l'*horreur*, qu'on peut définir un mouvement de l'âme avec frémissement, causé par quelque chose de terrible et d'affreux, qui excite au plus haut degré l'aversion.

A ces affections, qui livreraient l'homme sans défense à l'ac-

tion malfaisante des forces extérieures, si elles étaient portées à l'excès, et si elles dégénéraient en habitude, la nature oppose l'*audace*, la *hardiesse*, le *courage*, la *bravoure*, que Bossuet définit une passion par laquelle l'âme s'efforce de s'unir à l'objet aimé, dont l'acquisition est difficile, mais que l'on définirait mieux, ce nous semble, une impulsion colérique, mais habituelle et soutenue, qui affronte le danger, qui le contemple sans s'effraye, et qui puise de nouvelles forces dans les obstacles qu'elle rencontre. Chez quelques-uns, ce n'est qu'un emportement passager, qu'une ardeur du moment, qui s'éteint et qui s'évanouit, quand l'homme, n'ayant pas mesuré toute la grandeur du péril ou de la difficulté, trouve ses forces disproportionnées avec celles qu'il a à combattre. Chez d'autres, c'est une disposition naturelle à prendre plaisir à s'exposer, c'est une tendance à s'offenser par la résistance, à redoubler d'activité pour vaincre l'opposition, et à déployer d'autant plus d'action que l'obstacle est plus considérable : elle a sa source dans l'amour-propre, dans le désir de la supériorité. Chez d'autres enfin, c'est une mâle assurance, c'est un sang-froid habituel et imperturbable, par lequel l'homme, confiant dans sa force, et peu accessible aux impressions extérieures, se maintient, se possède, et garde un exact empire sur soi-même, dans quelque situation qu'il se trouve.

L'abbé Girard a marqué, d'une manière ingénieuse et vraie, les nuances d'expression qui servent à caractériser la passion dont nous parlons. « Le *cœur*, dit-il, bannit la crainte ou la surmonte. Il ne permet pas de reculer, et tient ferme dans l'occasion. Le *courage* est impatient d'attaquer ; il ne s'embarrasse pas de la difficulté et entreprend hardiment. La *valeur* agit avec vigueur ; elle ne cède pas à la résistance, et continue l'entreprise malgré les oppositions et les efforts contraires. La *bravoure* ne connaît pas la peur ; elle court au danger de bonne grâce, et préfère l'honneur au soin de la vie. L'*intrépidité* affronte et voit de sang-froid le péril le plus évident ; elle n'est point effrayée d'une mort présente.

» Le *cœur* soutient dans l'action. Le *courage* fait avancer. La *valeur* fait exécuter. La *bravoure* fait qu'on s'expose. L'*intrépidité* fait qu'on se sacrifie. »

Mais de même que les excitations du *courage* contrebalancent et neutralisent les émotions de la *crainte*, de même les dispositions naturelles à la *gaieté*, à la *joie*, servent de contre-poids aux causes qui nous portent à la tristesse et à la mélancolie. Il y a dans l'homme une tendance à se réjouir des choses heureuses et agréables, comme il y en a une à s'affliger des choses tristes et désagréables, et le rire n'est pas moins naturel que les larmes. Bossuet définit la joie une passion par laquelle l'âme jouit du bien présent et s'y repose. C'est, pourrait-on dire encore, une satisfaction vive qu'on sent en soi, et qu'on témoigne presque toujours au dehors par un mouvement d'épanouissement et d'expansion. Lorsqu'un événement heureux et imprévu vient vous surprendre, lorsqu'après une longue absence vous revoyez une personne qui vous est chère, lorsque la fortune vient tout-à-coup combler vos désirs et vos espérances, lorsque vous redoutiez un malheur ou un danger, et qu'une révolution subite et inespérée vous fait passer d'une situation critique et périlleuse à un état de calme et de sécurité complète, le premier sentiment qui s'élève dans l'âme est un sentiment de joie qui se manifeste par une expression de bonheur répandue sur toute la figure, par une gesticulation vive et animée, et souvent par de douces larmes.

Mais la gaieté est moins un sentiment qu'une disposition habituelle et une espèce de besoin instinctif. La joie est dans le cœur, la gaieté est dans les manières. C'est une situation agréable de l'esprit qui dépend du caractère, de l'humeur, du tempérament, et qui est produite par le sentiment agréable de notre existence, par la confiance d'une bonne santé, par l'innocence et la liberté. Il y a des caractères naturellement gais et enjoués, comme il y a des caractères naturellement tristes et moroses. Il y a des hommes que leur nature dispose à envisager les choses par leur côté triste, et d'autres qui sont plus portés à les considérer du côté plaisant; de sorte que deux personnes peuvent être très-diversement affectées par les mêmes objets. On ne saurait nier que le besoin de rire ne soit dans la nature humaine. Il faut bien qu'il en soit ainsi, puisque l'enfant rit si souvent, et presque toujours pour peu de chose. D'où vient ce penchant si prononcé chez les enfants, à

rire et à s'amuser de tout? Comment expliquer la joie continuelle de cet âge, si ce n'est par l'innocence de ses affections, par la plénitude de vie et de bien-être qui est en lui, et par l'ignorance des maux et des misères qui l'attendent dans l'âge de la maturité et de l'expérience? Cette expansion habituelle de gaieté se remarque même parmi les adultes, et cette disposition à se réjouir s'allie ordinairement avec des affections douces, sociales et bienveillantes; car la méchanceté n'est pas rieuse et enjouée, ou si elle rit, c'est d'un rire amer et sardonique. Il y a des personnes chez qui ce besoin est si impérieux, que souvent elles rient sans qu'il leur soit possible d'assigner une cause à ce mouvement de gaieté. Ainsi, dit M. Broussais, l'homme enclin au rire, et qui n'a pas ri depuis long-temps, a besoin de se laisser aller à la joie, comme l'homme irascible, qui ne s'est pas fâché depuis quelque temps, a besoin de quelques mouvements de colère, et l'un et l'autre rient et s'emportent pour la provocation la plus légère. Il y a des personnes qui contiennent ces penchants naturels pendant un temps plus ou moins long; puis, au moment où elles y pensent le moins, voilà le sentiment contenu qui s'échappe et qui fait explosion. Toutefois, chez la grande majorité des hommes, la gaieté diminue avec l'âge, et ne se conserve guère dans toute son amabilité que chez ces vieillards qui, nés avec un caractère naturellement enjoué, ont su garder des habitudes de vie douces, calmes et exemptes de grandes passions et de grands vices. La gaieté, et je parle ici de cet enjouement inoffensif qui s'épanche en sourires innocents et non en sarcasmes, est la compagne ordinaire d'une bonne conscience et le signe du contentement et du bien être.

Nous venons de voir comment l'homme jouit ou souffre du présent, et de parcourir les diverses affections qui se rattachent au moment actuel. Mais il en est d'autres qui se rapportent au moment qui n'est plus ou qui n'est pas encore, et l'homme jouit ou souffre du passé par le *souvenir* ou le *regret*, comme il jouit ou souffre de l'avenir par la *crainte* ou l'*espérance*. En un mot, il y a les plaisirs et les peines de la *mémoire*, comme il y a les plaisirs et les peines de la *prévoyance*.

Ici, nous emprunterons à M. Damiron un passage où les modifications que la passion éprouve en vertu des actes de mémoire, sont parfaitement décrites :

« Deux cas se présentent nécessairement. Ou l'on se souvient d'un bien, ou l'on se rappelle un mal. Quand c'est sur un bien passé que l'on reporte sa pensée, que l'on voit ce bien perdu, qu'on le croit fermement et sans espérance de retour, qu'on a dans toute sa force le sentiment de sa perte, le cœur souffre et se serre; il est presque comme il serait s'il souffrait d'un mal présent : et pour peu qu'il y soit poussé, il passe de la douleur à la haine et à l'aversion. Le bien perdu en tant que perdu, en tant que pris dans les circonstances qui ont contribué à le faire cesser, et si surtout quelqu'intention, quelque dessein malveillant ont déterminé cette cessation, devient certainement une occasion de ressentiment et de colère. Que si, aveugle et sans vouloir, pur instrument de nécessité, il a fui fatalement et indépendamment de toute volonté, alors encore on continue à se le rappeler avec ressentiment; mais ce n'est plus ce ressentiment qui s'adresse à un agent libre, on en souffre comme d'une nécessité à laquelle il faut se soumettre. Par ces raisons, tout bien perdu est donc vraiment une sorte de mal, et la passion qui y répond une passion répulsive, sauf qu'elle naît d'un souvenir au lieu de venir d'une impression. Tel est le regret dans ses éléments : douleur, haine et aversion, mouvement de répulsion, à propos d'une cause qui a été et qui a cessé d'être agréable.

» Il y a donc de la douleur à se rappeler le bonheur dont on a joui dans le passé, et qu'on n'a plus dans le présent; cependant quelquefois aussi de telles idées ne sont pas sans charmes. En se représentant des temps et des situations où l'on fut heureux, on ne fait pas toujours, en idée, un retour sur ce qui est; on s'en tient à ce qui a été, on se renferme dans ce point de vue, on s'y oublie jusqu'à l'illusion, et l'illusion une fois venue, on ne vit plus de la vie réelle, de celle du jour et du moment, on vit de celle qu'on se retrace; et comme on se la retrace douce et facile, on se sent l'âme disposée à la joie et à l'amour, ou à son ancienne affection. Point de regrets en cet état, point d'amers ressentiments, rien qui ressemble à la tristesse ; cela

doit être, on ne pense qu'au bien; mais cet état est un rêve que la triste réalité ne tarde pas à dissiper : bon gré, malgré, il faut en revenir à sa condition présente, la comparer au passé, la reconnaître pour moins heureuse, et subir toutes les conséquences d'une telle conviction, c'est-à-dire éprouver le regret et ses amertumes.

» Tout se concilie donc dans ce que nous avons dit : il y a ou il n'y a pas douleur à se souvenir d'un bien passé, selon qu'on sent ou que l'on ne sent pas la privation de ce bien.

» Ce qui est vrai des biens l'est également des maux : on se les rappelle, et en se les rappelant il n'arrive guère de ne pas remarquer qu'ils ont cessé d'exister; or, à cette idée, comment ne pas jouir ? Les causes fâcheuses auxquelles on songe n'agissent plus présentement; on en souffrait, on n'en souffre plus, on est heureux de leur absence, heureux de leur impuissance ou de leur complète nullité [1]. Ce sont des maux placés si loin, d'une impression si affaiblie, si effacée, qu'on les prend presque pour des biens : ce sont des biens négatifs; voilà pourquoi on en jouit, et pourquoi aussi, quand cette jouissance a quelque degré de vivacité, on en vient à les aimer et à désirer avec amour qu'ils restent ce qu'ils sont, agents neutres et inoffensifs. Ces maux passés sont quelquefois des volontés hostiles qui, avec le temps, se sont modifiées et tournées à la paix; la remarque que nous en faisons donne naissance à un sentiment de joie, d'amour et de désir. Quelquefois ils consistent dans des obstacles de divers genres, qui, simples faits de la nature, n'ont eu que la force des choses pour principe de leur changement; alors aussi on est heureux, mais d'un bonheur moins senti, moins profond et moins pur que quand il s'agit de causes libres. Et en général, il y a une grande différence entre les émotions qui se rapportent à des objets sans volonté et celles au contraire qui se rapportent à des forces libres et intelligentes. Les unes ne sont finalement que des appétits ou des répugnances, des affections toutes physiques; les autres, de la bienveillance ou de la malveillance, des affections vraiment morales.

[1] Ceci n'est que la traduction de ce vers si connu de Virgile :

Forsan et hæc olim meminisse juvabit.

» Nous venons de rendre compte de la réjouissance, comme nous avons rendu compte du regret ; ajoutons, pour compléter le rapprochement de ces deux faits, une observation analogue à celle qui a été présentée plus haut.

» Est-on toujours heureux de l'idée du mal passé ? Oui, tant qu'on y fait attention, et qu'on se dit, en se reportant de ce qui a été à ce qui est : Les choses sont changées, et il n'y a plus là cause de douleur. C'est d'ordinaire ainsi que l'on est affecté. Mais par cas rare il se peut que, frappé d'un souvenir comme d'une impression du moment, toute au passé que l'on revoit, et se retirant du présent, confondant l'un avec l'autre par suite de cette vive préoccupation, on aille jusqu'à penser que les funestes circonstances dont on a été la victime n'ont pas perdu leur action et sont demeurées telles qu'elles étaient : on le croit d'imagination, mais on le croit néanmoins ; et tout le temps que dure cette erreur, bien persuadé qu'on est toujours sous l'influence de ces maux, on se reprend à souffrir, à haïr et à repousser ; on retombe dans la douleur, et au lieu de réjouissance on n'a que tristesse et ressentiment. Mais la sagesse revient bientôt, on se replace dans le présent, on s'aperçoit que l'on se souvient, c'est-à-dire qu'on est en rapport avec des maux qui ne sont plus ; et comme on sait qu'ils ne sont plus, on s'en réjouit au lieu de s'en affliger, et la passion rentre dans l'ordre. »

La description suivante des plaisirs et des peines de la prévoyance n'est pas moins exacte.

« Nous avons tous assurément le pressentiment instinctif ou la prévision logique des choses qui doivent arriver : ces manières de voir s'appliquent aux événements bons ou mauvais, tout comme la connaissance ou la mémoire. De quelque façon que ce soit, nous prévoyons donc dans l'avenir tantôt des biens, tantôt des maux ; nous croyons à leur venue prochaine ou éloignée, assurée ou incertaine, nous y croyons plus ou moins. Mais pour peu que nous y ayons foi, nous ne pouvons nous empêcher d'en éprouver quelque émotion. Quelle est cette émotion ?

» S'agit-il d'événements fâcheux ou désagréables, la perspective que nous en avons nous cause par avance quelque

chose de la tristesse, de la haine et de l'aversion qu'ils nous inspireraient s'ils étaient présents. Ils ne sont pas, mais ils seront ; ils sont déjà dans notre pensée ; nous en sommes en idée les témoins et les objets ; nous éprouvons donc à peu près toutes les affections qui nous viendraient de la simple réalité. Souvent même nous les éprouvons plus vives et plus ardentes; car souvent la prévoyance, mêlée de beaucoup d'imagination, va bien au-delà des choses elles-mêmes ; elle en exagère la gravité, elle en grossit les conséquences, elle les montre fâcheuses et funestes à l'excès, et par suite elle donne lieu à une impression excessive, à un sentiment d'affliction qui dépasse de beaucoup la juste mesure du vrai. Telle est en général l'appréhension qui, dans ses différents degrés et ses nuances variées, revient toujours à un mouvement de douleur, de haine et d'aversion en rapport avec l'avenir.

» Si nous n'avions que l'appréhension en portant nos regards sur l'avenir, nous serions trop malheureux ; par compensation, nous avons l'espérance : l'espérance nous vient de la croyance que nous avons à certains biens que le temps doit nous amener. A peine avons-nous cette opinion, sur quelque principe qu'elle repose, qu'aussitôt notre cœur s'émeut et anticipe sur la joie, l'amour et le désir que pourra lui causer un jour le doux objet qui l'intéresse : il est heureux d'un bonheur qu'il n'a pas encore, mais qu'il prévoit et dont il compte jouir un jour. Il se transporte hors du présent, se rapproche en idée de l'avenir qui l'attend, croit y toucher, y touche presque, et se trouve alors disposé comme si une impression immédiate ouvrait son âme à la joie, à l'amour et au désir. Puis, selon que la foi qu'il a à cette perspective, plus ou moins vive, plus ou moins ferme, plus ou moins riche d'imagination, lui montre les biens qu'il prévoit comme plus ou moins certains, plus ou moins conformes au vrai, son espoir se modifie en raison de toutes ces circonstances. Bien rarement nous sommes assez sages pour juger de ce qui sera avec raison. La plupart du temps, nous sommes si aveugles, si indiscrets, si peu prudents, quand il s'agit de bonheur, que, nous livrant à l'illusion, nous faisons notre avenir bien plus beau qu'il ne sera. Il y a des moments où il n'en est pas ainsi; ce sont ceux où, affligés, accablés du présent, nous

ne portons sur le futur qu'un regard triste et troublé ; alors, sans doute nous espérons, quelquefois même nous désespérons. Il y a aussi des tempéraments dont la constante disposition est de ne rien prendre en bonne part, et pour lesquels ce qui doit être ne vaut pas mieux que ce qui est : mais ces moments sont clair-semés, ces tempéraments font exception, et d'ordinaire ce qui est à craindre, c'est bien plus l'exaltation et les fausses joies de l'espérance que son abattement outre mesure et ses chagrins sans vérité. »

L'imagination, comme on le voit, joue un grand rôle dans toutes les affections que nous éprouvons au sujet du passé et de l'avenir. Il est bien rare que nous nous représentions les choses exactement telles qu'elles ont été, ou telles qu'elles doivent être. Notre mémoire est trop imparfaite et trop infidèle, notre prévoyance est trop bornée et trop incertaine, pour que les réalités passées ou futures nous apparaissent pures et sans aucun mélange d'exagération, de fausseté et d'erreur. Si ce sont des biens qui ne sont plus que nous regrettons, de quelles formes séduisantes l'imagination ne se plaît-elle pas souvent à revêtir les objets que nous avons perdus ! comme elle embellit le bonheur passé ! comme elle l'entoure de prestiges ! comme elle semble prendre à tâche de rendre le contraste encore plus désolant avec la situation actuelle, par les couleurs sous lesquelles elle le peint à notre esprit ! Souvent aussi, comme elle en affaiblit l'image, comme elle désenchante la vie passée, lorsque par une réaction qui n'est pas rare, elle oppose les séductions du bonheur présent au souvenir terne et pâle des biens qu'on ne possède plus ! Il en est de même des maux passés. Selon que l'imagination en atténue ou en augmente la gravité, l'âme tombe dans l'indifférence, ou ressent vivement l'émotion de joie qu'inspire le sentiment de la sécurité présente. Ainsi on expliquerait mal le saisissement profond qu'on éprouve quelquefois au souvenir d'un grand malheur, ou d'une situation critique et périlleuse, si on ne le considérait que comme simple effet de la mémoire. Ici l'émotion emprunte visiblement toute sa force aux idées accessoires que l'imagination y ajoute, et à la vivacité des impressions qu'elle éveille dans l'âme. Dans cette circonstance, comme dans celle où nous

sommes sous l'influence de quelque regret, de quelque chagrin profond, l'esprit semble s'exciter à la douleur, en accumulant sur l'objet rappelé tous les motifs de tristesse et de désespoir capables d'en rendre l'image plus saisissante ou la perte plus irréparable. Plus il s'afflige, plus il veut s'affliger. Alors il est bien évident que ce n'est plus la réalité qui agit sur l'âme par le souvenir, mais l'âme qui réagit sur le souvenir lui-même par ses propres conceptions. Aussi remarque-t-on que les personnes dépourvues d'imagination sont peu émues par le souvenir des biens ou des maux passés. Ce n'est pas la mémoire qui excite la sensibilité, puisqu'elle ne rappelle que des impressions détruites et des choses qu'on ne sent plus. C'est l'imagination seule qui, en renouvelant ces impressions, donne aux choses passées l'actualité des choses présentes, et les fait revivre, comme si elles agissaient encore réellement sur l'âme.

Mais où l'imagination exerce principalement son empire, c'est sur la crainte et sur l'espérance; elle est véritablement là dans son domaine. Le passé n'est plus à nous; nous devons l'accepter tel qu'il est. C'est une réalité sur laquelle nous n'avons aucune prise, quelle que soit notre faculté d'imaginer. Mais l'avenir, comme chose simplement contingente et possible, laisse une libre carrière à l'imagination; chacun se crée son avenir selon ses désirs et ses affections; chacun se le représente sous les couleurs les plus aimables et les plus riantes, ou sous les images les plus sombres et les plus tristes, suivant la disposition du moment ou la nature du caractère. C'est surtout dans la jeunesse qu'on se livre le plus aisément aux illusions de l'espérance. Quels rêves charmants ne fait-on pas à cet âge! que de châteaux en Espagne on se bâtit dans ses songes de gloire et de bonheur! L'espérance, pleine de confiance, ardente, vive, crédule, arrange, dispose l'avenir comme s'il était à elle. Elle le voit d'avance répondre à ses vœux, se plier à ses souhaits, et ouvrir devant elle une brillante perspective de plaisirs et de félicités ; non contente de le contempler de loin, elle s'en met en possession, et, par une jouissance anticipée, elle est heureuse de toute cette vie fantastique qui s'est comme substituée à la vie réelle. Car, comme le poète l'a si bien dit, « Espérer, c'est jouir. » Quand l'erreur est arrivée au point

de confondre ainsi une fiction avec une perception réelle, et de supposer à la première la même vérité qu'à la seconde, « On éprouve, tant qu'elle dure, dit M. Damiron, le même effet de passion qu'on recevrait des causes réelles; on jouit ou on souffre, on aime ou on hait, on désire ou on repousse de la même manière que si les images avaient vie et existence; elles existent en effet, elles sont vivantes et réelles pour l'esprit qui est déçu : elles ont sa foi comme la réalité, elles l'intéressent au même point, avec cette circonstance déplorable qu'en opposition avec le vrai elles donnent naissance à des affections souvent bizarres et monstrueuses. Les fous sont un triste exemple de ce phénomène moral : avec leurs longs rêves de malheurs ou de bonheurs inouïs, avec leurs transports sans raison de douleur ou de joie, toujours hors de leur situation, victimes ou dupes de leurs chimères, ils inspirent de la pitié, mais non de la sympathie; ils sont trop hors de la vérité. »

Ainsi la jeunesse avec sa vive imagination, et tout ce cortége d'illusions, de rêves et d'espérance qui lui cache la vérité, peut être considérée comme une courte folie à laquelle la froide et sévère expérience peut seule porter remède, en dissipant tous ces vains fantômes devant les réalités de la vie. Il est nécessaire qu'elle désenchante l'avenir de bonne heure, pour que le désespoir ne s'empare pas de ces jeunes âmes, lorsque, trop long-temps bercées par l'espoir chimérique d'un avenir impossible, il leur faudrait plus tard renoncer à une erreur qui se serait comme identifiée avec elles. La plupart des folies ne viennent-elles pas de ce que l'homme n'a pas su mettre ses désirs et ses espérances en harmonie avec la mesure de bonheur à laquelle la condition humaine lui permet d'aspirer ici-bas?

Mais l'expérience, en éclairant l'avenir par le passé, dépasse aussi quelquefois les limites de la vérité. La prévoyance a ses exagérations comme l'espérance. L'homme qui veut toujours juger de l'avenir par le passé, peut tomber dans une double erreur, soit par l'excès de confiance, soit par l'excès d'inquiétude, de défiance et de crainte. Celui qui a été longtemps malheureux, qui a essuyé de nombreux revers de fortune, qui n'a rencontré dans la vie qu'obstacles, misères, souf-

frances, est naturellement porté à se défier de l'avenir; il ne l'envisage qu'avec crainte, qu'avec une sorte de tremblement. Il se croit toujours comme sur le bord d'un abîme, n'osant pour ainsi dire faire un pas de peur d'y tomber. D'autres, au contraire, calculant d'après le bonheur dont ils ont constamment joui, s'élancent aveuglément dans la vie, ne pouvant se persuader que les chances puissent se tourner contre eux, et croyant fermement, sur la foi de leur étoile, que le passé doit toujours être pour eux l'image fidèle de l'avenir. Ainsi la circonspection et la prudence naissent de l'adversité, comme la confiance et la témérité naissent de la prospérité.

DEUXIÈME CATÉGORIE.

Sentiments et affections qui mettent l'homme en rapport avec ses semblables.

Tous les sentiments que nous venons de décrire ne mettent l'homme en rapport qu'avec lui-même, et ne sont que des modifications diverses de l'amour de soi. Ils constituent la vie individuelle, et pourraient recevoir leur développement même dans l'état de solitude et d'isolement complet. Mais il en est d'autres qui le mettent en rapport avec ses semblables, et qui sont comme les canaux par lesquels les affections du moi, se répandant et s'épanchant au dehors, vont saisir leur objet au-delà des limites de la personnalité. Ceux-là constituent proprement la vie sociale. Ici ce n'est plus l'individu qui se prend pour but et pour terme de toutes les émotions qu'il éprouve, qui rapporte tout à soi, et qui concentre toute son existence dans l'égoïsme; c'est le *moi* qui, entraîné par la loi de sa nature, est forcé de sortir de lui-même, et d'élargir son existence individuelle, pour y comprendre, pour y faire entrer celle des êtres que le Père commun lui a donnés pour frères. Ainsi il y a dans l'homme deux tendances, dont l'antagonisme suffirait presque pour expliquer toutes les contradictions de la nature humaine. Le cœur de l'homme est le théâtre d'une lutte incessante entre la sociabilité et l'égoïsme, entre l'amour de soi et l'amour d'autrui; et l'on appelle justement affections sociales celles où l'amour d'autrui prédomine, et affections in-

sociales, celles dans lesquelles l'égoïsme entre comme élément principal, et que le *moi*, reparaissant avec le caractère exclusif de la personnalité, tend à rapporter uniquement à lui-même. Les premières rapprochent l'homme de ses semblables, les autres l'en éloignent : les premières le font sortir de l'individualité pour le faire vivre de la vie commune; les autres le font sortir de la société, pour le faire rentrer dans la solitude de la vie individuelle.

1° *Affections sociales.*

L'homme ne peut trouver en lui-même la source de son bonheur. Quelqu'amour que l'homme ressente pour lui-même, et quelques jouissances qu'il éprouve en s'aimant ainsi, cet amour ne remplit jamais son cœur et n'épuise jamais sa faculté d'aimer. Il sent bien qu'il est fait pour s'attacher à d'autres êtres qu'à lui-même, parce qu'il sent bien qu'il ne peut se suffire, et que sa faiblesse et l'imperfection de sa nature le mettent dans l'impuissance de trouver sa pleine et entière satisfaction en se renfermant dans la sphère étroite du moi. La solitude lui pèse, l'isolement le fatigue et le jette dans une anxiété pénible. De là ce besoin naturel et instinctif de nous rapprocher de nos semblables, qui constitue ce qu'on appelle sociabilité. Ce besoin se manifeste dans l'homme dès le plus jeune âge. Les enfants seuls, livrés à eux-mêmes, s'ennuient et souffrent de leur isolement. Ils recherchent leurs semblables, et lorsqu'ils les rencontrent, il est aisé de reconnaître à leur sourire, et bientôt à leurs jeux bruyants, qu'ils n'attendaient pour être heureux, qu'un compagnon pour répondre à leurs affections et partager leurs plaisirs. Quelquefois des querelles s'élèvent et viennent interrompre la bonne intelligence. Alors ils s'éloignent l'un de l'autre, ils se séparent avec toutes les apparences de l'inimitié. Mais le désir de société ne tarde pas à reprendre son empire, les fâcheries sont oubliées, on se rapproche, parce qu'on a besoin l'un de l'autre, et l'on est plus ami que jamais. Cet instinct de sociabilité se révèle chez les enfants jusque dans le choix des jeux auxquels ils se livrent de préférence lorsqu'ils sont seuls. A défaut d'enfants du même âge, vous les verrez faire leur compagnon

de l'animal domestique dont on tolère la présence au foyer paternel, le provoquer par leurs agaceries, lui parler comme s'il pouvait les entendre, et chercher à établir avec lui une espèce de communauté d'amusements et de jeux. Les petites filles se consolent facilement de leur solitude avec leur poupée : elles lui prêtent une âme, un sentiment, un langage, une vie ; elles conversent avec elle, elles la caressent, elles la grondent, elles la traitent comme une personne réelle qui jouirait de toutes les facultés de l'être intelligent. Mais la fiction est bientôt abandonnée pour la réalité, si d'autres enfants se présentent, et l'objet inanimé qu'elles avaient fait à leur image, leur paraît bien insipide auprès de ces compagnes avec lesquelles elles peuvent du moins échanger des paroles et faire assaut de malice et de gaieté.

Ce besoin de société s'accroît et se fortifie encore avec l'âge, par la jouissance des agréments de la vie sociale, par la connaissance des avantages qu'elle procure, et par la toute-puissance de l'habitude. L'histoire fournit des exemples nombreux et intéressants de l'instinct naturel qui porte l'homme à essayer de combler le vide qu'il éprouve dans la solitude, en cherchant à lier un commerce d'affections avec les animaux les plus vils. Tout le monde connaît l'histoire de ce prisonnier qui, pour adoucir les horreurs de sa solitude, était parvenu à apprivoiser une araignée, et le désespoir auquel cet infortuné se livra quand l'impitoyable geôlier écrasa l'insecte sous ses yeux.

Le désir de société nous dispose donc naturellement à toutes les affections sociales. Il en est, sinon le principe générateur, au moins la cause occasionnelle. Par cela seul qu'il y a rapport et similitude de nature entre les autres hommes et nous, il doit exister entr'eux et nous un lien général de sympathie qui nous porte à les aimer, à nous attacher à eux, à nous identifier avec eux, à vivre avec eux d'une vie commune. Ce vieux adage, *similis simili gaudet*, reçoit ici son application la plus vraie. Car si c'est une loi générale de la nature que les êtres semblables s'attirent en raison des affinités physiques, c'est à plus forte raison une loi générale providentielle que les intelligences douées de sensibilité et de volonté se recherchent, s'associent l'une à l'autre, et établissent entr'elles

une correspondance d'idées, de sentiments et d'affections.

La société est donc fondée sur une loi universelle de sympathie qui a dû unir et rapprocher dès le principe des êtres dont l'origine, la nature et les destinées étaient les mêmes. Cette loi, c'est la loi d'humanité que le poète latin exprimait dans ce beau vers :

Homo sum, et nihil humani à me alienum puto ,

et que la charité évangélique résume si admirablement, lorsqu'elle nous ordonne de considérer tous les hommes comme nos frères, et de les aimer comme nous-mêmes. On ne comprendrait donc pas la nature de l'affection sociale, si, comme La Rochefoucauld, on prétendait que son principe est toujours l'amour de soi, que l'amour de soi est l'unique motif, le mobile réel qui nous porte à nous unir à nos semblables, à leur vouloir du bien, à chercher à les rendre heureux. L'affection sociale a un objet, et cet objet n'est plus nous, c'est notre semblable. Que les sentiments de bienveillance et d'amour qui nous portent vers les autres hommes soient accompagnés de jouissances ; qu'il y ait de la douceur, qu'il y ait du bonheur même à aimer autrui, c'est ce qui est incontestable. Mais ce qui ne l'est pas moins, c'est que l'égoïsme, c'est que l'amour de soi étouffe précisément toutes les affections bienveillan tes, c'est que précisément il n'y a pas place pour la sympathie, pour l'amour véritable, pour la charité, pour l'humanité, dans un cœur qui rapporte tout à lui-même. Si donc l'amour d'autrui n'exclut pas l'amour de soi, puisqu'il nous est impossible de ne pas nous aimer, il est certain qu'il ne peut se développer et embrasser véritablement et complètement son objet qu'à la condition que le moi s'oublie lui-même plus ou moins, et se détourne de sa propre vue, pour se porter vers son semblable. Il est évident qu'il ne peut y avoir amour du prochain, tant que le moi reste concentré en lui-même, tant qu'il ne cesse pas de se contempler dans son égoïsme. Alors, il aime son semblable, comme il aime l'objet inanimé dont il se sert pour apaiser sa faim ou sa soif. Mais est-ce là de l'amour? y a-t-il là réellement affection sociale?

En parlant tout-à-l'heure de la sympathie, nous l'avons

considérée, dans sa généralité, comme le lien qui rattache l'homme à son semblable, par l'attrait qui attire l'un vers l'autre tous les êtres de même nature. L'homme doit aimer, dans les autres hommes, les qualités, les attributs qu'il possède en lui, et par cela même qu'il est fier de son intelligence et de ses autres facultés, il ne peut, sans plaisir, les retrouver, les contempler dans ceux qui en sont doués comme lui, et qui souvent même les possèdent à un degré plus éminent. C'est donc, si l'on veut, son image que l'homme recherche et qu'il reconnaît avec amour dans son semblable. Mais c'est son image embellie, soit réellement, soit idéalement; c'est son image plus voisine de la perfection ; car l'homme qui se pardonne si aisément ses imperfections, est moins indulgent pour autrui : c'est la perfection qu'il veut trouver en lui ; c'est à elle qu'il s'attache, à elle seule qu'il accorde son amour et ses hommages. Le moindre défaut le choque dans les autres, la moindre faiblesse refroidit dans son cœur le sentiment de l'estime et de la bienveillance. Mais par cela même, ce n'est donc pas lui qu'il aime en eux, puisque souvent il aime en eux des qualités qu'il n'a pas, ou déteste en eux des vices ou des défauts qui en lui sont loin d'exciter au même degré un sentiment de répulsion et de répugnance.

Il faut bien le reconnaître; s'il n'y avait dans le cœur de l'homme aucune affection désintéressée, si l'égoïsme en était le moteur universel, la société serait impossible. Les affections sociales sont précisément celles qui nous portent à désirer le bien-être de nos semblables pour eux-mêmes, et sans autre motif qui se rapporte à la personnalité ; et la morale évangélique, qui est fondée sur une connaissance si approfondie de la nature humaine, et qui est la loi de société par excellence, a précisément pour but de purifier nos affections, de les dégager de tout mélange d'égoïsme et d'intérêt propre, et de les ramener à leur destination première.

Mais, quelle que soit la différence qui existe entre les affections sociales, et nous nous occuperons plus tard de les distinguer et de les décrire, elles ont cela de commun qu'elles se manifestent sous trois formes principales, qui en sont comme es degrés divers, et que l'observation peut aisément saisir et

reconnaître. Ces trois formes sont la *sympathie*, la *bienveillance*, l'*amour*.

Le mot *sympathie*, pris dans sa signification la plus spéciale, exprime proprement l'état de l'âme qui, ressentant en elle-même les plaisirs et les peines qu'elle s'imagine éprouvés par autrui, se trouve ainsi par ses manières d'être affectée, en harmonie avec la situation des personnes, dont elle partage les sentiments et les émotions. « Lorsque nous nous livrons à des mouvements sympathiques, dit M. Damiron, nous ne sommes pas affectés de nos propres affections, de celles que nous causeraient un bien ou un mal direct; nous le sommes des affections d'une âme qui n'est pas la nôtre; nous lui empruntons nos passions, nous les avons à propos des siennes; nous ne les avons que parce qu'elle les a; nous ne sommes émus que parce qu'elle est émue; elle tranquille, nous serions tranquilles; c'est son agitation qui nous provoque à l'agitation que nous sentons. »

Qu'est-ce qui fait naître en nous ce mystérieux sentiment de la *sympathie?* Nous en avons déjà fait connaître la cause générale. Tout homme éprouve de la sympathie pour son semblable; la similitude de nature est par elle-même un principe d'attraction, qui doit tendre à établir une correspondance intime entre des êtres unis par des rapports si nombreux. Or, celui de ces rapports qui forme proprement le lien de la sympathie, c'est la *sensibilité*. Pour que le phénomène affectif que nous décrivons se développe, il faut d'abord, selon la remarque de M. Damiron, que nous ayons foi à la sensibilité des êtres avec lesquels nous sommes en relation; si nous les croyions insensibles, incapables d'aucune émotion, d'aucune espèce de sentiment, comment pourrions-nous nous intéresser à ce qui les concerne, et être touchés ou troublés des biens ou des maux qui les laisseraient eux-mêmes impassibles? *Si vis me flere, dolendum est primùm ipsi tibi.* Il faut ensuite que nous soyons nous-mêmes sensibles à la peine ou au plaisir, et que nous soyons doués d'une imagination assez vive pour nous représenter fortement les joies ou les douleurs d'autrui. Une âme froide et indifférente se mettrait difficilement à la place des êtres avec lesquels elle serait en rapport; elle se représenterait mal leur situation,

et n'aurait pas le moindre penchant à ressentir leurs impressions, et à s'identifier avec leur manière d'être.

Si d'ailleurs il y a conformité d'humeurs, de goûts, de caractère, si les personnes dont la sensibilité vient ainsi provoquer la nôtre, nous agréent par ce quelque chose d'indéfinissable qui établit entre deux âmes comme une sorte de consonnance parfaite, « elles n'éprouvent pas une affection, sans que nous en recevions en nous-mêmes le contre-coup immédiat; et alors, selon les dispositions que nous avons à leur égard, nous partageons toutes les nuances des affections qui les animent, leur joie et leur douleur, leur amour et leur haine, leur désir et leur aversion; nous regrettons de leur regret, nous nous réjouissons de leur réjouissance; leurs espérances sont les nôtres, leurs craintes sont les nôtres, de même aussi leurs plaisirs ou leurs peines d'imagination; nous avons, en un mot, pour elles une sympathie générale. »

Le second degré de l'affection sociale, c'est la *bienveillance*. Ressentir en soi-même les peines et les plaisirs qu'on croit être éprouvés par autrui, se réjouir avec ceux qui sont dans la joie, souffrir avec ceux qui souffrent, ce n'est là encore qu'un état de l'âme purement passif. La sympathie n'est que sensibilité et sentiment. La *bienveillance* est principe de volonté et d'action. La sympathie est cette impulsion vive, subite, irréfléchie, par laquelle toutes les émotions ressenties par autrui ont leur retentissement dans notre âme; elle se borne à mettre nos affections à l'unisson des siennes; elle est comme l'écho qui répète et reproduit les sons, avec toutes les modifications de la voix; mais elle nous laisse immobiles sous l'influence des impressions reçues. La bienveillance fait plus que s'émouvoir; elle vole au secours, elle veut soulager les peines d'autrui, adoucir ses souffrances, sécher ses larmes; elle nous rapproche de notre semblable pour lui faire du bien. Mais il s'y joint presque toujours un sentiment de supériorité. La bienveillance inspire le désir de protéger ceux qui sont faibles, ceux dont la position sociale est moins élevée ou moins bonne que la nôtre. Mais elle s'arrête à certaines limites. Elle ne franchit point certaines conditions. Elle ne veut pas voir souffrir autrui, mais elle ne veut pas compromettre son propre bonheur pour le

soulager. Il est des obstacles devant lesquels elle se refroidit, il est des sacrifices auxquels elle ne saurait se résoudre.

L'*amour* au contraire est abnégation de soi-même, dévouement complet, absolu aux intérêts, au bien-être, au salut de l'objet aimé. L'amour ne connaît ni difficultés, ni obstacles. Lorsque l'affection sociale est arrivée à ce troisième degré, non-seulement il y a identification parfaite du moi aimant avec l'être aimé, non-seulement alors on aime autrui, comme soi-même; mais on l'aime, pour ainsi dire, plus que soi-même, puisqu'on fait pour lui plus qu'on ne ferait pour soi, puisqu'on se sacrifie, puisqu'on se dévoue pour lui. L'amour ainsi élevé à sa plus haute puissance n'a été ignoré d'aucun peuple de l'antiquité. Les annales de toutes les nations en contiennent d'admirables exemples. Par tout l'amour maternel, l'amitié, le patriotisme ont enfanté de ces dévouements absolus. Mais il est vrai de dire que le christianisme seul, en combattant dans le cœur de l'homme l'amour de soi, en luttant par la force du sentiment religieux, contre toutes les affections égoïstes, a pu y développer efficacement le germe de cette charité vive, ardente, profonde, qu'y avait originairement déposé le Créateur, et que le paganisme avait singulièrement affaibli, par le sensualisme grossier qui en était comme le fonds et la substance; car les sens tendent à tout ramener au moi, et partout où ils dominent, l'intelligence et la volonté doivent se mettre exclusivement au service de l'existence personnelle.

Après avoir considéré les affections sociales en elles-mêmes et dans leurs divers caractères, nous allons les considérer par rapport à leur objet, et sous ce point de vue elles peuvent se modifier de mille manières et recevoir différents noms. Nous ne parlerons pas de l'amour des sexes l'un pour l'autre. Ce n'est là qu'un appétit sensuel, qui nous est commun avec les animaux, et dont nous n'avons pas à nous occuper, parce que par sa nature il appartient beaucoup plus à la physiologie qu'à la psychologie. « S'il n'y avait entre l'homme et la femme, remarque M. Damiron, que les rapports qui naissent de la vie physique; si le sexe était leur seul lien, ils ne se traiteraient pas comme des personnes, ils se traiteraient comme des choses, et l'instinct qui les unirait ressemblerait à un appétit plutôt

qu'à de la bienveillance; leur affection mutuelle serait physique et non morale; il ne s'agirait que de la spécifier, en montrant qu'elle a son but comme la faim ou la soif. »

Ce n'est donc que dans la famille et par le mariage que l'affection que l'homme et la femme ressentent l'un pour l'autre prend son caractère de moralité, et devient véritablement une affection sociale. Tout amour qui n'a pas pour but de fonder une société domestique ne sort pas de la sphère des désirs physiques et des instincts matériels, et va directement contre les intentions de la nature, contre les desseins de la Providence, qui, évidemment, par l'union des âmes, par l'alliance des sentiments, des pensées et des volontés, a voulu perpétuer l'union des corps, et de passagère qu'elle est naturellement, la rendre capable de remplir son objet, par le caractère de pureté et de durée qu'elle lui imprime. Si entre l'homme et la femme il y a des affinités physiques, il y a plus encore des affinités morales, dont la puissance contribue non moins efficacement que l'attrait des sèxes à préparer et surtout à consolider leur attachement réciproque. Il est si vrai que ce ne sont pas les qualités extérieures qui établissent entr'eux le lien de la sympathie, qu'une dissonance de goûts, d'opinions et de caractère suffit souvent pour nous inspirer une sorte d'éloignement pour les personnes les mieux pourvues de ce qu'on appelle beauté physique. Mais s'il se rencontre en elles de ces qualités morales qui, « de conscience à conscience, font qu'on a besoin de s'unir et de marier en quelque sorte sa pensée à une autre pensée, sa volonté à une autre volonté, » parce qu'on sent qu'il existe entr'elles comme une sorte d'harmonie universelle qui rendrait la vie commune aussi douce que facile, alors l'affection sociale se développe sous les auspices du sentiment et de la raison, et la famille se forme avec une perspective de bonheur d'autant plus sûre, que l'union est fondée sur les convenances les plus capables d'en garantir la durée. Mais, outre ces convenances particulières, il en existe de générales dans lesquelles éclate d'une manière admirable la prévoyance du Créateur, qui a mis une telle harmonie entre la destination physique des êtres et leur destination spirituelle. Dans la famille, l'homme et la femme ont chacun leur rôle

qui leur est assigné par la nature. A l'un est dévolu le soin de défendre, de gouverner la famille, et de pourvoir à ses besoins; à l'autre sont échus tous les assujettissements et tous les devoirs de la maternité, tous les détails de l'économie domestique. L'un est le pouvoir qui commande, la force qui protége, l'industrie qui se procure et rassemble les moyens d'existence; l'autre est le ministre qui exécute, la faiblesse qui demande un appui, la douceur séduisante qui rend la protection affectueuse, la sollicitude prévoyante et attentive qui ménage les ressources, et qui les applique avec sagesse, amour et intelligence. Or, l'homme plaît à la femme par les facultés physiques et spirituelles qui répondent à sa destination dans la société domestique. Il lui plaît par sa force corporelle, par sa fermeté, par son courage, par son activité, par sa hardiesse, par sa persévérance, par tous les attributs enfin qui le caractérisent, et qui assurent sa supériorité dans la famille; il lui plaît surtout par ses talents, par son génie, par l'élévation de ses sentiments et la noblesse de ses pensées: car il est le pouvoir qui commande et qui protége, et à ces deux titres, il doit posséder la supériorité de l'intelligence et de la force physique et morale. De son côté la femme plaît à l'homme par sa faiblesse même, par sa soumission, par sa douceur, par ses soins attentifs et délicats, par sa vertu plus douce et gracieuse, par sa sagesse, par sa patience, par sa modestie, par sa prévoyance, par son empressement à le seconder dans ses travaux. Son empire est moins fort, dit M. Damiron; mais il est plus aimable. Pour adoucir ce que la volonté de l'homme a de trop rude et de trop mâle, il fallait lui opposer la bonté qui touche et la grâce qui séduit. Ce sont précisément ces contrastes de caractère et de nature qui font de l'amour conjugal un sentiment si fort, si profond, si durable. Mais, quoique l'homme aime dans la femme, et la femme dans l'homme des qualités opposées à celles que chacun d'eux possède, toujours est-il que c'est par le corps beaucoup moins que par l'esprit qu'ils se plaisent, se conviennent et s'associent; « c'est ce qui sent et qui pense, c'est ce qui veut et qui fait, c'est la personne, en un mot, que l'on aime, quand elle est bonne, de ce long et tendre amour qui dure autant que la vie. » Le sexe

morale, voilà la véritable mobile de ce penchant qui les porte à se rechercher dans une fin toute morale, et à s'unir de cette union indissoluble qui, n'étant point uniquement fondée sur des rapports matériels, est par cela même exempte de dégoût, de satiété et d'inconstance. Une belle âme est toujours belle; elle ne vieillit jamais; c'est la beauté toujours jeune et toujours nouvelle, et l'intelligence, si naturellement éprise de tout ce qui approche de la perfection, ne se lasse jamais de la contempler, pas plus que le cœur ne se lasse de l'aimer. Toutefois ce n'est pas sans but que la nature a distribué le corps de l'homme et de la femme en des proportions si belles ou si gracieuses. Mais la beauté physique elle-même est saisie par l'intelligence et non par les sens; car elle n'est autre chose que l'harmonie et la régularité des formes, choses dont la raison seule peut juger, puisqu'elle seule nous fait percevoir les rapports de convenance qui existent entre les êtres ou entre les parties dont ils se composent. On peut même dire que la beauté physique n'a de réalité qu'autant qu'elle est l'expression et comme le reflet des attributs moraux qui appartiennent à l'homme et à la femme. Cette beauté n'est donc que relative, car elle n'est perçue, elle n'est comprise qu'à la condition d'être représentative de la beauté morale par sa correspondance harmonieuse avec les qualités particulières que la nature a départies à l'homme et à la femme. Ainsi l'homme ne sera pas beau si sa stature, si les traits de son visage, si tout l'ensemble de sa personne, au lieu d'exprimer la grandeur, la puissance, la force, la fermeté, le courage, exprime la faiblesse, la timidité, la mollesse efféminée; et la femme n'aura rien de ce qui attire vers elle, de ce qui la rend si aimable, si ses formes et sa figure, au lieu d'exprimer la douceur, la délicatesse, la modestie, la grâce, expriment la rudesse, l'audace, la violence, la fierté, l'assurance mâle et robuste qui n'appartient qu'à l'homme.

Mais l'amour conjugal ainsi fondé sur ce double contraste, ou plutôt sur ces diverses harmonies, est l'identification la plus parfaite qui se puisse imaginer de deux âmes, de deux volontés et de deux vies. Deux époux unis par la convenance des caractères et la concordance des pensées doublent leurs

plaisirs et diminuent leurs peines en les partageant. Ils vivent pour ainsi dire d'une existence commune ; le *moi* de chacun d'eux, au lieu de se concentrer en lui-même, sort, pour ainsi dire, de son individualité, pour transporter sur l'objet aimé toutes ses affections, toutes ses sollicitudes, toutes ses prévoyances, prêt à faire le sacrifice de son bien-être, de sa vie même, pour conserver l'être chéri qu'il a associé à ses destinées. Dans tous les temps l'amour conjugal a produit des actes de dévouement sublimes, dont l'égoïsme n'était certainement pas le mobile : car on ne se dévoue pas volontairement à la douleur, à la pauvreté, aux privations, à la mort, par amour de soi; de pareils sacrifices ne s'expliquent que par l'abnégation de soi-même. L'égoïste ne se dévoue pas pour autrui, précisément parce qu'il n'aime que lui.

La doctrine qui rapporte toutes les actions humaines à l'amour de soi est encore plus hautement démentie par les sentiments de l'amour paternel et maternel. Car dans toute famille ordonnée suivant le vœu de la nature, l'existence des deux époux n'est qu'un dévouement perpétuel au bien-être des enfants. Sans doute il y a de l'amour de soi dans l'attachement qu'on porte à ceux qui vous doivent la naissance. On les espère, on les désire avant de les avoir, par cet instinct qui porte l'homme à se reproduire; quand on les a, on en jouit comme d'un bien qui comble les espérances et les désirs les plus chers. On est heureux de leur naissance comme d'un gage d'union et de tendresse qui resserre encore les liens de l'amour conjugal. On est fier de son propre sang qui coule dans leurs veines, de l'espoir de perpétuer son nom et sa race, de se voir revivre dans sa postérité. On éprouve un plaisir secret à contempler son image dans les traits de ses enfants, et l'admiration qu'on a pour eux est rarement dépourvue de tout amour propre et de toute vanité. Quelles jouissances mêlées d'orgueil ne s'attachent pas, dans le cœur de la plupart des parents, au sentiment qu'ils ont de leur beauté, de leur perfection réelle ou imaginaire! quel bonheur de voir se développer leurs formes gracieuses! quelle joie d'espérer en eux un appui et une consolation! comme on aime à produire, à faire briller leurs qualités ! comme on dissimule,

comme on cache leurs défauts! comme on s'exalte de leurs succès, comme on triomphe de leurs avantages, comme on calcule sur leur avenir, comme souvent on rapporte à soi tout ce qu'on désire pour eux, de fortune, de grandeur, de réputation, de richesses! Ajoutons qu'il n'est jamais sans douceur pour l'homme d'exercer son pouvoir sur d'autres créatures, et que ce n'est pas toujours sans un sentiment jaloux de ses prérogatives que la puissance paternelle exige des enfants le respect et l'obéissance.

Ainsi, il est bien vrai que l'amour paternel et maternel sont presque toujours plus ou moins mêlés d'affections étrangères, qui tendent à en corrompre la pureté. Mais la question est de savoir s'il est possible d'aimer ses enfants pour eux-mêmes et de ne pas les aimer seulement pour soi, pour sa satisfaction personnelle. Or, la nature a sa réponse dans le cœur de toutes les mères. Quelle mère, si elle n'a pas abjuré tout sentiment humain, si elle n'est pas dégradée par le vice, hésiterait à se sacrifier pour cette faible et touchante créature que la Providence a confiée à ses soins et à sa vigilance? A quels travaux, à quelles souffrances ne serait-elle pas prête à se dévouer pour sauver ses jours, pour adoucir ses maux, pour assurer son existence, son bonheur, son avenir? Que la tendresse maternelle aime à être payée de ses soins, de sa sollicitude, par les caresses, l'amour, l'obéissance des enfants; qu'en échange de tout ce qu'elle fait pour eux, elle espère pour elle le respect, la reconnaissance, l'appui de ceux auxquels elle se dévoue, c'est là une juste récompense de ses sacrifices, de toutes les peines, de toutes les privations auxquelles elle se condamne. Car la réciprocité de tendresse est chose naturelle, et Dieu a voulu que les enfants aimassent leurs mères, comme il a voulu que les mères aimassent leurs enfants; et il a voulu que les enfants fussent l'appui et la consolation de leurs parents dans leur vieillesse, comme il a voulu que les parents fussent le soutien, les guides et la providence de leurs enfants dans leur jeune âge. L'amour maternel peut donc très-bien se concilier avec ces sentiments, de même que l'amour paternel n'est pas inconciliable avec cette jouissance involontaire d'amour-propre qu'un père éprouve en se voyant revivre dans des enfants di-

gnes de ses espérances et capables de faire honneur à son nom et à sa mémoire ; car elle n'exclut pas l'oubli de soi-même et le courage de dévouer sa vie au bonheur de l'objet aimé ; et combien de pères n'ont pas d'autre but, en se livrant à tant de travaux pénibles, à tant de soucis de l'avenir, que de pourvoir aux besoins des êtres que Dieu a placés sous leur protection ! Souvent, au milieu des veilles laborieuses auxquelles ils se condamnent pour subvenir aux dépenses de leur éducation, et pour leur préparer, au prix des plus cruelles privations, une existence aisée et tranquille, qu'attendent ils d'eux, lorsque souvent ils n'espèrent pas même assez d'années pour jouir du fruit de leurs travaux et pour recueillir dans les soins et les secours de leur reconnaissance la récompense de leurs labeurs ? Quel est l'effet de l'égoïsme dans le cœur d'un père ? n'est-ce pas précisément d'y éteindre l'amour paternel ? Alors, au lieu de se priver pour ses enfants, au lieu de s'immoler pour eux, on sacrifie leur bien-être, leurs plus chers intérêts à son plaisir, à ses passions, à sa tranquillité ; on n'aime, on ne recherche que soi, et le bonheur d'autrui est chose tout-à-fait indifférente.

L'amour paternel et maternel est un sentiment plus désintéressé que l'amour filial. Le père et la mère qui prodiguent leur tendresse et leurs soins aux êtres faibles et innocents qui leur doivent le jour, le font d'abord sans aucun retour sur eux-mêmes, en vue de protéger l'objet aimé et de le rendre heureux. Mais l'enfant s'attache à ses parents en vue des biens qu'il en reçoit. Il les aime parce qu'il a besoin de leur protection, parce qu'ils lui sont nécessaires. Leur absence est une privation pour lui, parce qu'il y a interruption de ces soins si attentifs qui ne laissent pas une seule de ses larmes sans consolation, une seule de ses souffrances sans soulagement, un seul de ses désirs sans satisfaction. Il s'accoutume à rapporter naturellement tout à soi, parce qu'il voit ceux qui l'entourent rapporter tout à lui ; et plus la tendresse des parents s'applique à prévenir ses moindres caprices, plus le sentiment de l'égoïsme se développe et s'accroît dans son cœur, plus il est porté à se faire le centre de tout. On voit ici combien il est nécessaire que les parents s'abstiennent de cette complaisance aveugle qui accorde tout indistinctement aux exigences de ces

petites volontés, afin qu'elles ne se considèrent pas comme souveraines, et qu'en s'apercevant que l'accomplissement de leurs vœux est toujours subordonné à la raison, à la justice et à l'intérêt commun, elles s'habituent à regarder la loi morale comme au-dessus d'elles. L'amour filial ne se développe dans les enfants qu'en proportion du développement que reçoit dans leur conscience le sentiment moral. Rien n'est plus propre à l'éteindre que cette éducation lâche et molle qui tend à faire de l'enfant une idole à laquelle tout s'empresse de rendre hommage.

Mais plus tard, si les parents ont dirigé les soins de leur tendresse avec sagesse et discernement, l'amour filial s'accroît et s'épure de plus en plus, sous les auspices de la réflexion et de la reconnaissance. « Bien jeunes encore, ils voient déjà, dit M. Damiron, combien ils reçoivent de leurs parents; avec le temps, ils comprennent mieux quels sacrifices ils leur coûtent. Ils savent que depuis la vie, dont, après Dieu, ils leur sont redevables, jusqu'à ces dernières volontés qui veillent à leurs intérêts, il n'est pas de biens dont ils n'aient été comblés par les auteurs de leurs jours; éducation physique et morale, industrie, état politique, religion, conseils, directions de toute espèce et toujours pour le mieux, ils tiennent tout de ces êtres si dévoués et si tendres. Seraient-ce là des motifs pour n'éprouver à leur égard que haine et aversion? Le cœur humain est mieux fait, et à tant de bontés il ne répond pas par des sentiments de haine; il répond par l'amour. Les enfants chérissent leurs parents; ils les chérissent pour cette puissance qui ne s'emploie qu'à des bienfaits, pour cette sagesse et cette expérience dont ils recueillent tous les fruits, pour cette foule d'actes dont le but est une protection aussi douce qu'inquiète et prévoyante. C'est une sorte de providence qu'ils ont auprès d'eux et à leur portée toutes les fois qu'ils en ont besoin; c'est la providence de l'ordre domestique, comme Dieu est celle de l'ordre universel. Aussi y a-t-il une sorte de religion dans l'affection qu'ils éprouvent : ils sont heureux et respectueux; ils aiment et ils révèrent; ils ont une véritable piété; la piété filiale est le culte dans la famille. »

On pourrait croire que cette vénération empêche l'amour

filial d'être jamais aussi profond et aussi tendre que l'amour paternel ou maternel. L'expérience démontre le contraire. L'identification de l'enfant avec la mère peut être aussi parfaite que celle de la mère avec l'enfant. L'enfant peut désirer aussi vivement rendre ses parents heureux; il peut aussi vivement souffrir de leurs douleurs, jouir de leur bien-être, trembler de leurs craintes, être ému de leurs espérances, que le père le plus dévoué, que la mère la plus attentive au bonheur de son fils. Voyez cette jeune personne assise au chevet de sa mère malade et souffrante, et ceci est de l'histoire écrite partout dans les annales des familles; voyez-la épiant un geste de douleur ou un sourire sur son visage; voyez dans ses yeux tendrement fixés sur l'objet aimé, dans ses traits mobiles et attentifs, se peindre les émotions les plus diverses, se refléter pour ainsi dire l'âme et la vie de celle qu'elle voudrait, au prix de ses jours, arracher à la mort; voyez-la devinant sa pensée, prévenant ses moindres désirs, passant tour-à-tour de la tristesse à la joie, de la crainte à l'espérance, selon les modifications qu'éprouve l'état de la malade, et dites s'il ne semble pas qu'elle cesse de vivre de sa propre vie, et si tout son *moi* ne se transporte pas aussi réellement dans celui de la mère que celui de la mère dans celui du fils, lorsque celle-ci, penchée sur le berceau de son enfant chéri, sent tressaillir ses entrailles de plaisir ou de douleur, selon qu'elle le voit heureux ou souffrant. On a vu des enfants renoncer à toutes les jouissances, à tous les avantages, à toutes les douceurs du monde, pour consacrer une jeunesse pleine d'espérances et d'avenir à soigner leur parents vieux et infirmes. Mais il est vrai qu'un pareil dévouement ne se manifeste guère que dans les âmes où le sentiment religieux porte la piété filiale jusqu'à l'exaltation. En général, les affections sociales tirent toute leur force de la conscience du devoir, parce que c'est à elle qu'elles empruntent toute leur moralité.

L'amour fraternel est aussi un sentiment nécessaire à l'existence de la famille. Il cimente la société domestique, qui tomberait bientôt en dissolution, si Dieu n'avait pas incliné le cœur des frères et des sœurs à s'aimer mutuellement. « Les enfants, dit M. Damiron, ont entr'eux, comme ils ont avec

leurs parents, des rapports d'où naissent aussi des sentiments particuliers. Issus du même sang, nés dans la même condition, menant une vie commune, appelés à tout moment à s'entr'aider et à se secourir, il est impossible qu'à l'idée du bien qu'ils se font mutuellement, ils n'aient pas les uns pour les autres de ces doux mouvements de cœur dont se nourrit l'amitié. Ils sont frères, ils sont unis par la nature et par la raison ; après ceux dont ils ont reçu le jour, il n'est point d'êtres auxquels ils tiennent par de plus intimes relations : tout les porte donc à s'aimer. S'ils sont d'âge assez différent pour avoir quelque chose entr'eux du tuteur et du pupille, leur attachement réciproque se nuance d'après ces caractères ; il est plus paternel chez les uns, plus filial chez les autres. Quand les âges se rapprochent et qu'il y a presque égalité, leur bienveillance n'est plus alors que l'expression de cette parité ; elle est toute fraternelle. »

Il est à croire qu'entre des êtres qui ont puisé la vie à la même source, il doit y avoir certains rapports mystérieux qui les prédisposent à s'aimer. Il y a généralement dans les individus appartenant à une même race, des analogies de caractère, d'humeur, d'inclinations, d'habitudes, qui tiennent aux circonstances dans lesquelles ils sont nés, et qui les préparent à s'unir entr'eux plus intimement qu'avec tous les autres hommes. Mais quand même n'existerait pas entre les frères cette ressemblance de nature qui résulte ordinairement de l'influence des mêmes causes, cette réciprocité de bons offices, d'où naît si naturellement la réciprocité d'affection, la puissance des mêmes souvenirs, l'habitude d'aimer les mêmes objets, de recevoir en commun les mêmes soins, d'être admis au partage des mêmes affections, agiraient encore assez fortement, pour que les frères ne pussent se considérer comme étrangers. Ils peuvent avoir des goûts, des inclinations et des caractères différents ; malgré cette dissemblance de nature, le foyer domestique, le sein d'une mère seraient toujours un centre où leurs affections communes se retrouveraient encore avec plaisir, avec amour.

Cette dernière observation marque la différence essentielle qui distingue l'amitié proprement dite de l'amour fraternel.

Un frère aime son frère par esprit de famille, parce qu'il fait partie des siens, parce qu'indépendamment de la convenance des humeurs, des opinions, des sentiments, la force de la nature, la communauté de nom, la solidarité d'intérêts sont déjà le principe d'une association étroite entre des êtres unis par les liens du sang. L'amitié, au contraire, se fonde uniquement sur le lien de la sympathie. Elle ne se forme qu'à la condition qu'il existe entre deux âmes certains rapports par lesquels elles se conviennent, se plaisent et s'agréent l'une à l'autre. « Sans doute il y a de l'amitié dans les affections qui unissent, soit l'époux et l'épouse, soit les parents et les enfants, soit les enfants entr'eux. Mais comme elle s'y mêle à des motifs tirés des circonstances constitutives de la famille, il serait impossible de la distinguer de ces affections, si on ne la dégageait des éléments étrangers qui en compliquent la nature, pour la considérer en elle-même et dans son propre caractère.

Cicéron définit l'amitié le parfait accord de deux âmes sur les choses divines et humaines, avec une bienveillance et une affection mutuelle. Cette définition est juste : deux cœurs ne sont parfaitement unis que par le mérite et la vertu, par l'estime et la confiance, par l'identité de sentiments et d'opinions, par la ressemblance des mœurs; l'amitié n'existe véritablement qu'à ce prix. Il s'ensuit que l'amitié ne naît pas tout d'un coup, comme certains autres sentiments. « Elle a besoin, dit M. Damiron, d'être préparée, ménagée et amenée par un commerce habituel et de fréquentes relations. Elle suppose l'intimité, la facilité de se connaître, cette expérience des âmes qu'on n'acquiert qu'avec le temps; elle n'éclate pas, elle se forme, elle vient avec mesure, lenteur et discrétion, et n'a son plein développement qu'après une longue et sage estime. Deux hommes se seront vus en maintes et maintes occasions, ils auront même eu l'un pour l'autre cet attrait qui fait le premier lien, ils seront amis selon le monde; ils ne le seront pas encore selon le cœur; un autre rapprochement est nécessaire, d'autres raions doivent agir pour qu'ils le deviennent de cette façon. »

Mais ces raisons, quelles sont-elles? qu'est-ce qui détermine le moment où l'amitié est réellement contractée? est-ce un ser-

vice rendu, et la reconnaissance qu'il excite? Est-ce l'obligation réciproque qui naît de ce commerce de bienfaisance et de gratitude? est-ce une convention tacite ou expresse de s'aider, de se secourir mutuellement? Non, car ce serait lui donner pour origine la faiblesse et le besoin. Et alors, plus un homme se sentirait faible, plus il aurait besoin de l'assistance d'autrui, plus il serait propre à l'amitié; ce qui est loin d'être vrai, dit Cicéron. Sans doute l'amitié se fortifie par les services rendus, par les preuves de zèle et de dévouement, par l'habitude; et l'attachement devient d'autant plus tendre et plus fidèle, qu'au mouvement de sympathie qui nous portait vers un de nos semblables vient se joindre encore un vif sentiment de reconnaissance. Mais si l'amitié naissait de l'espérance de nous procurer certains avantages, ce ne serait plus qu'un calcul d'intérêt et d'égoïsme, et nous nous ferions des amis, dans l'unique but d'obtenir des protecteurs et des appuis. Nous les aimerions, non pas pour eux-mêmes, mais en vue du profit que nous pourrions retirer de leur commerce, de sorte que notre attachement augmenterait ou diminuerait exactement en proportion des bienfaits que nous recevrions, ce qui serait faire de l'utilité la mesure de nos affections. Il est certain, au contraire, que la principale raison pour qu'on se veuille du bien l'un à l'autre, c'est de s'aimer. On n'est pas l'ami d'un autre homme, parce qu'on en attend des services, ou parce qu'on lui a fait du bien; mais on est porté à lui faire du bien, on est animé pour lui d'un vif sentiment de bienveillance, parce qu'on l'aime, parce qu'on est son ami. L'amitié est le principe du désir de rendre heureux un de nos semblables, bien loin d'en être précédée. L'amitié est donc un sentiment désintéressé, qui a sa source dans la confiance et dans l'estime que nous inspire celui dont la probité, les mœurs et la vertu excitent notre sympathie, et sont d'accord avec l'idée que nous nous formons de la perfection morale. Il en résulte que l'amitié ne peut exister qu'en re personnes vertueuses. Car si les personnes vicieuses ne peuvent se défendre d'un sentiment d'estime pour la vertu, si elles approuvent au fond de leur conscience ce qui est bien, il n'est pas moins incontestable qu'il existe en eux une secrète aversion pour tout ce qui leur en offre l'image. Elles louent

intérieurement l'homme vertueux, mais elles ne l'aiment pas, parce que sa présence est pour elles un reproche et une condamnation, parce qu'il ne peut y avoir sympathie et rapprochement entre l'homme de bien et le méchant. Il peut y avoir association, communauté d'intérêts entre méchants, mais jamais amitié. Une telle association n'étant jamais fondée sur l'estime et la confiance, ne peut être que passagère, et n'offre aucune garantie de fidélité et de constance ; elle ne durera pas plus que l'intérêt d'où elle est née.

L'amitié ainsi dégagée de toutes les circonstances qui l'accompagnent, et de toutes les affections secondaires qui peuvent naître à sa suite, il nous sera désormais facile de déterminer le moment où elle est contractée. Lorsqu'un homme probe, honnête et ami de la vertu vient à rencontrer un autre homme dont les mœurs, les sentiments et le caractère lui conviennent, un secret penchant, une forte inclination le portent naturellement à s'unir à celui avec lequel il se trouve avoir tant de sympathies. Cette première inclination se fortifiera, quand l'usage et l'expérience auront confirmé tout ce que promettaient les apparences, quand la parfaite harmonie des goûts, des humeurs et des pensées aura été éprouvée par une longue fréquentation. Lorsqu'il y aura ainsi estime et confiance réciproques, lorsque les deux âmes se seront senties faites l'une pour l'autre, par le sentiment vif et profond de leur convenance mutuelle, dès ce moment le lien de l'amitié sera formé, et il n'est besoin pour cela, ni de paroles, ni de contrat, ni d'engagement formel. Ces deux hommes sont amis, même avant d'avoir prononcé le mot d'amitié. Ils se sont donné leur foi, même avant d'avoir fait aucune promesse verbale. Car la principale condition de l'amitié est de s'aimer, et nul contrat ne peut rien ajouter à l'amour, s'il existe, ou le remplacer, s'il n'existe pas. Toute la force de l'amitié est donc dans le sentiment de sympathie qui nous lie à l'un de nos semblables. Aussi voyons agir les deux hommes que nous supposons unis par l'affection dont nous parlons : comme ils se recherchent, entraînés comme par une sorte d'affinité morale, par l'attrait d'un invincible penchant qui les rapproche, qui les attire l'un vers l'autre ; comme ils se trouvent bien d'être ensemble ;

comme ils se confient naturellement l'un à l'autre, comme ils s'approuvent réciproquement dans les circonstances où l'un d'eux a à défendre les principes qui leur sont communs; comme ils prennent fait et cause l'un pour l'autre, lorsque l'un d'eux a besoin de protection et d'appui ; comme ils se portent avec empressement au secours l'un de l'autre, quand l'un d'eux est dans la souffrance ou dans le malheur ! Que faut-il de plus pour constituer l'amitié ? Mais il est impossible de s'aimer, de s'estimer, de sympathiser ainsi de toutes les manières par l'intelligence et par le cœur, sans se témoigner réciproquement le désir qu'on a d'être amis, l'estime et la confiance qu'on éprouve l'un pour l'autre. L'offre formelle que chacun fait de son amitié et de sa foi, vient ordinairement mettre le sceau à l'union déjà formée par la sympathie et l'habitude. Alors il y a engagement exprès, il y a parole donnée, et de cet engagement, de ces promesses naissent des devoirs particuliers, auxquels on ne peut plus se soustraire sans manquer de loyauté et d'honneur. Jusque là, quelque intimité qui régnât entre ces deux hommes, l'un n'était tenu envers l'autre que de cette obligation générale et commune, qui lie tous les hommes entr'eux. Maintenant, il y a plus : chacun d'eux a donné sa foi; il l'a donnée pour toujours, il l'a donnée pour tout ce qu'un ami peut attendre de son ami, du moins dans la sphère des choses légitimes. L'amitié devient alors une véritable société où chacun met pour ainsi dire en commun son bien-être, sa fortune, sa vie même, prêt à tous les sacrifices et à tous les dévouements pour celui auquel il a juré fidélité. L'amitié ainsi avouée, reconnue et consentie de part et d'autre devient réellement la source de certaines obligations morales, qui lient désormais la conscience, et qui sont d'autant plus sacrées qu'on les a librement et volontairement acceptées par le choix du cœur et de la raison. L'ami qui refuserait à son ami conseil, protection, assistance, égards, respect, bons offices de toute nature; qui ne serait point animé pour lui de cette bienveillance active et généreuse qui va au-devant des besoins et des désirs de celui qu'on aime; qui ne serait point jaloux de son honneur, attentif à tout ce qui peut intéresser son bien-être, sa réputation, sa gloire, prouverait

par cela même la légèreté avec laquelle il aurait contracté cette sainte alliance, et se montrerait indigne de cette noble et sublime affection. L'homme, au contraire, qui est capable d'une vraie et sincère amitié, se donne à l'homme de son choix à la vie et à la mort. Il vit, pour ainsi dire, d'une double vie, de même qu'une mère double son moi en vivant dans son fils, par cette identification parfaite qui la fait jouir de son bonheur, et souffrir de ses souffrances.

On a écrit bien des pages éloquentes sur les charmes et sur les avantages de l'amitié. Remarquons seulement que c'est un des sentiments les plus purs, les plus élevés, les plus conformes à la destination de l'homme, qui a été créé pour vivre en société avec ses semblables, pour les aimer et pour leur faire du bien. Il est parfaitement en harmonie avec ce sentiment de fraternité que recommande l'Evangile, et qui devrait unir tous les hommes entr'eux, comme les membres d'une même famille; et il est vrai de dire que si tous étaient animés d'un même amour pour la vertu, pour le bien et pour Dieu, qui est la source et le type de l'une et de l'autre, le genre humain tout entier, confondu dans une parfaite identité de désirs, d'affections et d'espérances, ne formerait plus qu'une immense association d'amis, unis par le lien indissoluble d'une sympathie générale et d'une charité universelle. Mais c'est là un accord, une harmonie auxquels les passions humaines mettront un éternel obstacle. L'amitié du moins rapproche les hommes vertueux. Elle est leur consolation, leur appui sur la terre. Elle neutralise, elle affaiblit le danger de l'association naturelle des méchants. Elle entretient l'émulation pour le bien. Elle encourage à le pratiquer, par l'espérance de l'app robation, par la crainte du blâme. « L'ami, dit M. Damiron, est comme un ange que l'on se donne à soi-même pour la garde de sa vie. On cherche son estime, on respecte sa délicatesse, on consulte sa prudence, on demande des lumières à sa sages e, on puise de la force dans son courage, on confie ses douleurs à sa compatissance, et l'on se sent soulagé par l'intérêt qu'il vous témoigne. On n'est plus seul; on est deux, pour supporter le fardeau de la vie, et pour s'aider réciproquement à en remplir les devoirs. Ainsi l'on s'épure et l'on devient meilleur

dans ces épanchements confidentiels, dans cet échange de paroles douces, bienveillantes, consolatrices, dans cette obligation mutuelle de conserver sa vertu, pour conserver ses droits à la même estime et à la même confiance. Car la délicatesse de ce sentiment impose le devoir de garder une exacte surveillance sur soi-même. Il ne se maintient, il ne se conserve que par la persistance des causes qui l'ont fait naître. Une conduite qui se dément, une vertu qui dégénère, des principes et des opinions qui changent au gré des circonstances, un caractère qui se modifie, des goûts qui commencent à être en désaccord, des habitudes qui ne sont plus les mêmes, finissent par altérer l'amitié, et par l'éteindre entièrement avec toutes les sympathies sur lesquelles elle était fondée. En un mot, on cesse d'être amis, par cela même qu'on cesse de se convenir, et l'on ne se convient d'une manière durable que par la ressemblance dans la vertu. Dans la vertu seule peut se trouver cette unité de pensées, cette conformité d'âme qui garantit la constance et la solidité des affections. L'homme de bien n'a qu'un but, celui d'accomplir sa destinée morale, et n'a qu'une voie pour y parvenir, le devoir. Et voilà pourquoi tous les hommes vertueux se rencontrent si aisément et marchent si bien de concert.

L'amitié suppose nécessairement l'égalité. Elle ne s'établit, elle ne se conserve qu'à la condition de faire disparaître toute supériorité de rang et de fortune, de gloire et de génie. Un supérieur peut être le protecteur bienveillant de son inférieur; il n'est pas son ami. C'est par là surtout que le sentiment de l'amitié diffère essentiellement de celui de la reconnaissance. La reconnaissance est un sentiment d'affection qui fait naître en nous la mémoire d'un bienfait pour la personne de qui nous l'avons reçu. La reconnaissance est indépendante des qualités du bienfaiteur. L'inclination affectueuse qui nous porte vers lui a pour principale, sinon pour unique cause, le témoignage de bienveillance qu'il nous a donné. Voilà pourquoi nous l'aimons; voilà pourquoi nous nous sentons obligés envers lui. Dans l'amitié, nous nous attachons à la personne aimée en raison des convenances qui existent entr'elle et nous. Point d'amitié possible entre personnes, qu'aucune conformité de ca-

ractères, de goûts et de pensées ne tend à identifier l'une avec l'autre. Mais il peut n'exister aucune sympathie réelle entre l'obligé et le bienfaiteur. Il peut y avoir entr'eux des dissonances de principes, d'opinion et d'humeur, qui rendraient toute intimité de cœur, toute communauté de vie, tout épanchement de confiance impossibles. Et cependant, même alors, nous nous sentirions encore portés vers celui qui nous aurait rendu un service par un sentiment d'estime et de bienveillance, parce qu'il est naturel de vouloir du bien à celui qui nous en a fait, parce que nous ne pouvons pas ne pas croire à la bonté de l'homme qui s'est fait notre bienfaiteur, et que la bonté par elle-même attire l'amour.

L'amitié nous met en rapport avec nos semblables par l'accord des sentiments et la convenance des caractères ; la reconnaissance nous lie à nos bienfaiteurs par la mémoire des services qu'ils nous ont rendus. La clémence nous rapproche de ceux qui nous ont fait du mal, ou qui ont voulu nous en faire, par cette générosité de cœur qui nous élève au-dessus de l'offense, et qui, nous faisant dédaigner de nous venger, nous conduit à pardonner à notre ennemi, par pitié pour sa faiblesse, et par la conscience de notre supériorité. Être clément, c'est être doué d'une certaine douceur de caractère qui nous dispose à la modération, dans toutes les circonstances où il s'agit de repousser une injure, et d'infliger un châtiment à celui qui s'est rendu coupable envers nous ou envers les nôtres. Tandis que l'homme vindicatif est porté à exagérer la faute commise, par un sentiment contraire, l'homme clément est porté à l'excuser, à en affaiblir dans sa pensée la gravité, parce qu'une tendre commisération l'excite à user d'indulgence envers le coupable, et aussi, parce que pardonner, c'est se mettre au-dessus de l'offenseur, et qu'il y a une jouissance attachée à l'exercice du droit de modérer la peine. Cette preuve de générosité et de grandeur d'âme nous élève à nos propres yeux, et le sentiment de plaisir qui accompagne un acte de clémence est d'autant plus doux, que l'indulgence dont nous usons nous a été inspirée, non-seulement par un penchant naturel, mais encore par le sentiment du devoir.

La clémence est un sentiment éminemment social. La so-

ciété serait impossible, si les hommes manquaient d'indulgence les uns envers les autres, si la nature ne les avait pas disposés à oublier leurs torts mutuels, à se pardonner réciproquement. Un double sentiment devait donc contribuer à resserrer le lien social, l'un qui porte l'homme à garder dans son cœur le souvenir reconnaissant du bien qu'on lui a fait, et l'autre qui affaiblit, qui efface peu à peu dans sa mémoire le ressentiment du mal qu'il a reçu. C'est donc avec raison que leurs contraires, l'ingratitude et la vengeance, sont proscrits par la morale de toutes les nations; l'ingratitude, qui brise les rapports de bienveillance que le service rendu avait fait naître entre le bienfaiteur et l'obligé; la vengeance, qui s'oppose à toute espèce de rapprochement entre l'offenseur et l'offensé, qui perpétue les inimitiés, qui éternise les haines, et qui substitue un principe de discorde au principe d'union sur lequel la société est fondée.

La clémence, disons-nous, rapproche et réconcilie les ennemis par la puissance du pardon. Soyez miséricordieux, est-il dit dans l'Évangile, pour que Dieu use de miséricorde envers vous : admirable précepte qui, nous montrant la bonté comme le lien qui unit le ciel et la terre dans l'ordre religieux, en fait par cela même la vertu nécessaire et fondamentale dans l'ordre social. Et ceci nous conduit à parler d'un autre sentiment, dont l'objet est aussi d'unir et de rapprocher les hommes, mais qui suppose entre celui qui l'éprouve et celui qui le fait naître des rapports d'une nature toute différente. Il s'agit du sentiment de la pitié, qui nous met en correspondance, non plus avec celui qui nous a offensés, mais avec celui qui est malheureux, par la seule considération de ses douleurs et de son infortune. Le sentiment dont nous parlons est désigné par plusieurs mots, dont le sens est le même au fond, mais qui servent cependant à en exprimer les diverses nuances. Ce sont, outre celui de pitié, ceux de compassion, de commisération, de compatissance, etc. Ce dernier a été récemment introduit dans la langue par M. de Châteaubriand. La *pitié* peut être définie, cette disposition habituelle de l'âme qui nous porte à diriger sur les malheureux le sentiment de la bienveillance et de la charité! La *compassion*, comme le mot l'indique, nous fait

compatir aux maux et aux souffrances d'autrui ; c'est le sentiment naturel qu'excite actuellement dans l'âme la vue d'un malheureux dont la misère et la douleur nous frappent. La *commisération* est l'expression sensible du vif intérêt dont nous sommes touchés pour ceux qui sont dans la peine, et qui se répand sur eux avec plus ou moins d'effet. Toutes ces nuances du même sentiment supposent un certain degré de sympathie, et ont, par conséquent, une origine commune.

La Rochefoucauld, qui ne comprend pas les sentiments désintéressés, et qui ramène tout à l'amour de soi, dit, dans ses Maximes, que *souvent la pitié est un sentiment de nos propres maux dans les maux d'autrui. C'est une habile prévoyance des malheurs où nous pouvons tomber. Nous donnons du secours aux autres, pour les engager à nous en donner en de semblables occasions ; et ces services que nous leur rendons sont, à proprement parler, un bien que nous nous faisons à nous-mêmes par avance.* Mais La Rochefoucauld appelle ici *pitié* ce qui n'en est pas, ce qui n'est évidemment qu'une inspiration de l'égoïsme, qu'un calcul de l'intérêt personnel. Que ce retour sur soi-même accompagne quelquefois le sentiment de la compassion, c'est ce que je ne prétends pas nier ; mais qu'il soit la compassion même, c'est ce qui est absolument faux. Avoir pitié des maux d'autrui, c'est souffrir dans autrui, c'est être touché de ses maux, et non pas sentir ses propres maux dans les maux d'autrui, et non pas prévoir les malheurs où l'on peut tomber soi-même à la vue de ceux d'autrui. La compassion peut être l'occasion de cette prévoyance, elle n'est pas cette prévoyance même, puisqu'elle n'est pas autre chose que le sentiment causé, excité dans notre âme par la vue du malheur d'autrui.

L'amitié nous unit à nos semblables par l'accord des sentiments, la reconnaissance par le souvenir du bienfait, la clémence par l'oubli des injures, la pitié par le désir de soulager les maux d'autrui ; la confiance à son tour nous unit à eux par l'estime qu'ils nous inspirent, par la foi que nous avons dans leur bonté, dans leur probité, dans leur sincérité, dans leur justice. Cette confiance est un des liens les plus puissants de la société. Les hommes ne se rapprochent, ne contractent entr'eux,

n'entretiennent des relations de voisinage, des rapports de commerce, que parce qu'un sentiment de mutuelle confiance leur fait croire qu'ils sont capables de se faire du bien les uns aux autres, de respecter leurs droits récriproques, de dire la vérité, de garder leur parole, et de rendre à chacun ce qui lui appartient. Le gouvernement, les lois, les mœurs, la religion doivent tendre à maintenir, à fortifier cette confiance mutuelle entre les membres d'une même société.

Nous ferons remarquer, en terminant cette première série des affections sociales, qu'à chacune des variétés de l'amour du prochain, qu'à tous les sentiments bienveillants se rattache un plaisir, une jouissance intime, qui est comme la voix secrète de Dieu, qui nous avertit ainsi dans le sanctuaire même de notre conscience que c'est pour ces sentiments bienveillants que nous sommes nés, en tant du moins qu'ils sont en eux-mêmes et dans leur objet innocents et purs. On peut appeler ces jouissances intérieures, plaisirs du cœur.

Avant de passer à d'autres sentiments, nous examinerons une question qui n'est pas sans intérêt. Les personnes qui s'attendrissent aisément sur des malheurs imaginaires, au point de verser des larmes abondantes à la lecture d'un roman ou à la représentation d'un drame, sont-elles les plus compatissantes, les plus disposées à soulager les maux de leurs semblables?

Il faut l'avouer : cette sensibilité extrême qui s'épanche si facilement en présence de la situation et des malheurs d'un personnage fictif, peut très-bien s'allier avec la dureté de cœur et le défaut de compatissance envers les malheureux. On a vu de ces personnes si tendres au théâtre repousser impitoyablement, au sortir d'un spectacle où elles avaient beaucoup pleuré, repousser avec dédain le pauvre qui leur tendait la main pour solliciter l'obole de la charité. Il n'est pas impossible de rendre raison de ces deux sentiments qui semblent devoir s'exclure. On lit un roman, on va au théâtre pour son plaisir, pour se procurer des émotions agréables. On y va pour son propre compte. Le but est de s'amuser et de jouir. Mais on peut faire jouir les spectateurs de deux manières, par le rire ou par les larmes, en excitant leur gaieté ou en les touchant, en provo-

quant leur malice par le ridicule, ou leur sensibilité par des scènes dramatiques. Or, ici, il est évident que celui qui se laisse le mieux amuser, est celui qui entre le mieux dans l'esprit du rôle, et qui s'abandonne avec le plus de facilité au comique ou au pathétique des situations. Aussi est-ce une mauvaise plaisanterie que de prétendre que le théâtre est une école de mœurs. Le théâtre est un lieu d'amusement où les moyens d'amuser sont divers, et voilà tout. Cela étant ainsi, on comprend comment les émotions du théâtre peuvent n'avoir rien de commun avec les émotions de la vie réelle, et comment une personne fort sensible au spectacle peut être très-insensible dans le commerce habituel. Sans doute l'auteur dramatique remue les fibres du cœur par ses fictions, et c'est dans le cœur sans contredit que naissent les affections qu'il excite. Mais cette sensibilité n'ayant point d'objet réel, et n'étant provoquée que sur des données dont l'imagination seule est la source, est tout aussi mensongère, tout aussi fictive que sa cause; car n'ayant point d'objet, elle ne peut produire d'effet, et tout sentiment qui ne conduit pas à un résultat, qui par sa nature et son origine ne peut même y conduire, est un sentiment faux. Transportez donc au milieu des réalités de la vie sociale une personne dont la sensibilité n'a été excitée que par des malheurs imaginaires, par des malheurs qui ne demandent qu'une pitié passive, sans aucune obligation d'agir, une personne qui n'a jamais répandu de larmes que sur des chimères; mettez-la en présence des misères du pauvre, des haillons de l'indigence, des douleurs, des plaies, des infirmités réelles que l'Évangile nous offre à consoler, à soulager; et ce spectacle excitera son horreur au lieu de sa pitié; il ne lui inspirera que des répugnances, au lieu de compassion. Elle ne reconnaîtra plus là ses spectacles habituels. Là le malheur était embelli par tous les prestiges de l'art, entouré d'accessoires qui cachaient sa difformité. Ici, il se présente dans sa hideuse nudité; rien ne dissimule ce qu'il a de repoussant pour les natures délicates. Au théâtre, on pouvait s'attendrir, pleurer sur des scènes de douleur et de deuil sans sortir de son égoïsme, sans cesser même de s'amuser; ici la commisération entraîne la nécessité d'agir. Chaque sentiment de pitié doit se résoudre

en action, chaque larme en aumône; car les maux qu'on a sous les yeux ne sont pas de ces maux qu'on oublie à la porte du théâtre, et qui ne vous empêchent pas de dormir tranquilles sur le sort de l'humanité. Ce sont des maux bien réels et sur lesquels nous ne pouvons sans remords rester indifférents et insensibles. Or, voilà ce qui déplaît, voilà ce qui ferme le cœur, voilà ce qui change toutes ses dispositions, et c'est ainsi qu'il y a loin d'une sensibilité de commande à une sensibilité effective, des larmes de convention aux larmes sincères de la charité.

La charité, expression la plus complète, la plus universelle de l'amour des hommes, suppose le *désintéressement*, c'est-à-dire l'absence de toute vue personnelle, et elle inspire le *dévouement*, c'est-à-dire l'abnégation, le sacrifice de tout soi-même au bonheur, au salut d'autrui; tous sentiments que les Vincent de Paul et tous les héros de l'humanité allaient puiser non pas dans les théâtres, où personne ne s'avise d'aller pour devenir meilleur, mais dans les prisons, dans les hôpitaux, dans tous les lieux où l'homme souffre et éprouve le besoin.

Il y a d'autres affections par lesquelles l'homme semble se rattacher moins aux personnes qu'aux choses, telles que le sentiment qui nous porte à nous attacher aux lieux, ou instinct d'habitativité, comme l'appelle M. Broussais; le désir d'acquérir, l'amour de la propriété et la jouissance qui accompagne la possession; le désir de construire et d'édifier, et le sentiment de plaisir qu'on éprouve quand il est satisfait; l'émulation, l'amour de la louange et de la gloire, le sentiment agréable de notre supériorité, le sentiment désagréable de notre infériorité, l'amour de l'égalité, l'amour de la patrie ou patriotisme. Toutefois, cherchons à reconnaître par l'analyse ce qu'elles ont de social et de moral.

Le sentiment qui nous porte à nous attacher aux lieux pour y fixer notre demeure, est un des premiers instincts par lesquels se manifeste la sociabilité de l'homme. L'individu seul ne se fixe nulle part, parce qu'aucun intérêt permanent ne l'excite à choisir d'une manière stable un lieu plutôt qu'un autre. Il va partout où il trouve les moyens de satisfaire aux besoins de l'existence. Aucune prédilection, aucune préférence ne le

détermine à habiter ici plutôt que là. Les hordes sauvages, chez lesquelles le lien social n'est pas formé, sont toutes errantes et vagabondes. La vie nomade n'est encore que le premier degré de la civilisation. La société n'est véritablement constituée que par la culture du sol, que lorsque les familles se sont agglomérées et établies dans une contrée, pour en tirer, par les travaux de la vie agricole, tous les moyens de subsistance que la terre fournit surabondamment à ceux qui se confient à sa fécondité. Mais avec la famille se développe bientôt ce besoin d'habitation fixe et permanente. Les nécessités de la vie physique, les soins de l'éducation, la faiblesse des enfants et de la mère, tout exige que l'homme interrompe ses courses errantes, qu'il déploie ses tentes dans le lieu le plus propice et qu'il s'y arrête d'une manière plus ou moins durable. Alors les habitudes se forment. Un nouveau lien s'établit entre l'homme et le sol : il s'attache naturellement aux lieux qui ont abrité les objets de sa tendresse, où il a long-temps pourvu à leurs besoins, où lui-même a vécu heureux et tranquille, et le souvenir de son bonheur, l'intérêt qui s'attache pour lui à la terre qui le nourrit, le désir de recueillir le fruit de ses travaux, tout concourt à le fixer à la même place; ainsi s'élève le foyer domestique sous les auspices des premières affections qui unissent l'homme à ses semblables.

C'est encore sous l'influence des mêmes sentiments que naissent et se développent dans l'homme le désir d'acquérir, l'amour de la propriété, les jouissances qui accompagnent la possession, et cet instinct particulier qui nous porte à édifier et à construire.

Dans la solitude complète, l'homme ne désire pas proprement acquérir, parce qu'il n'a pas d'intérêt à conserver, et parce qu'il n'a personne à qui transmettre ce qu'il aurait acquis. L'amour de la propriété et le plaisir de posséder ne se manifestent dans le cœur de l'homme que lorsqu'il est en présence de ses semblables. Dès qu'il entre en société, alors commence la distinction du tien et du mien, parce qu'alors seulement il y a un intérêt pour lui dans cette distinction. Quand l'individu est seul, rien n'est à lui, par cela même que tout est à lui. Il n'a pas même la pensée de s'approprier aucun objet.

Mais lorsqu'il est en famille, à côté d'autres familles, il faut bien qu'il distingue ce qui est à lui de ce qui est aux autres, le sol qu'il cultive de celui qui est cultivé par d'autres, ses troupeaux et ses moissons des troupeaux et des moissons de son voisin, la tente ou la cabane qu'il a construites de celles qui sont l'ouvrage d'une main étrangère. Il faut bien qu'il jouisse avec sécurité, avec une libre disposition, et comme de son bien propre, de l'asile qui a recueilli sa famille, du fruit de ses travaux, de sa prévoyance et de son économie : or, l'industrie, qui pourvoit aux besoins du présent et de l'avenir, est un résultat de la société ; elle ne naît qu'avec elle, et n'a pas son principe dans l'égoïsme, comme on pourrait le croire, mais bien plutôt dans l'amour paternel, dans les sentiments de famille. La première habitation qui ait été construite l'a été, sans aucun doute, pour mettre à l'abri des injures de l'air une épouse chérie, des enfants bien-aimés.

L'émulation est aussi un sentiment qui a son origine dans la société, de même que l'amour de la louange et de la gloire. C'est en présence de nos semblables, que nous sentons en nous cet aiguillon qui nous excite, à la vue des succès d'autrui, à marcher sur ses traces, à l'imiter dans ce qui lui attire l'estime publique, à le surpasser même en vertu, en courage, en talents. L'émulation a deux mobiles : l'amour de l'égalité, qui nous porte à nous maintenir au niveau de ceux qui nous entourent, par le sentiment désagréable de notre infériorité; et le désir de la supériorité, qui nous porte à nous élever au-dessus d'eux, par l'espérance des applaudissements et de la gloire qui s'attachent aux hommes distingués de la foule. Or, l'amour de la louange et de la gloire est un sentiment éminemment social, en ce que celui qui recherche l'approbation de ses semblables témoigne par là qu'il a besoin de leur estime, qu'il apprécie ce que la vertu a de beau et d'admirable, et qu'il a la passion des grandes choses ; et la passion des grandes choses détermine les efforts généreux qui produisent les grandes actions. L'émulation, soit qu'elle aspire seulement à égaler ceux qui font bien, soit qu'elle aspire à les surpasser, n'est donc pas mauvaise en soi. C'est un sentiment utile, moral, qui excite au bien, puisqu'il suppose l'estime pour les

concurrents. C'est une flamme qui échauffe le cœur, qui stimule le courage, qui aiguillonne et excite la volonté, et sans laquelle l'homme resterait dans l'indifférence et l'apathie, insensible à l'opinion publique, et incapable de rien faire pour se la rendre favorable. L'émulation, au contraire, en plaçant l'individu sous les regards des autres hommes, exalte en lui le sentiment de sa dignité, et développe dans son âme le noble instinct de l'honneur, par la pensée qu'il est vu, et qu'il ne doit rien faire qui attire sur lui le blâme ou le mépris. Dans l'éducation de la jeunesse et dans le gouvernement moral des peuples, tout l'art consiste à proposer des modèles dignes d'imitation, et à faire naître dans le cœur des jeunes gens et des citoyens le noble désir de les imiter, sans provoquer de rivalité. La rivalité irrite et divise ; l'émulation excite et rapproche. C'est le lien des grandes âmes ; c'est le point central où toutes les passions généreuses se donnent rendez-vous dans l'unité d'un même but et d'un même zèle pour le bien.

Ceci nous conduit à parler de l'amour de la patrie, sentiment complexe, qui a pour éléments toutes les affections de famille, toutes celles qui nous attachent au sol, au foyer domestique, aux personnes qui nous sont unies par des rapports de parenté, d'amitié ou de voisinage, et sous l'influence duquel principalement se développent le sentiment de l'émulation et l'amour de la gloire ; car c'est l'approbation de ses proches, de ses amis, de ses concitoyens que l'homme est surtout jaloux de conquérir, parce que c'est sous leurs regards qu'il est placé, parce que lors même qu'il est hors de leur présence, c'est parmi eux qu'il se transporte par la pensée, c'est eux qu'il se représente comme témoins de ses actions, de ses succès ; c'est de leurs mains qu'il espère recevoir ses récompenses et ses couronnes.

Je dis d'abord que l'amour de la patrie est l'attachement aux lieux qui nous ont vus naître, où s'élève notre foyer domestique, où se sont développées nos premières affections, où nous avons contracté nos premières amitiés, où nous avons nos biens, nos moyens d'existence, nos occupations, nos habitudes, notre rang, nos espérances de fortune et d'avenir, où ous vivons enfin dans cette alternative de bons et de mauvais

jours, qui est la condition de l'humanité. Pour beaucoup d'hommes en effet, la patrie, c'est le hameau, le village, la province qu'ils habitent, c'est la terre qui renferme la cendre des aïeux, c'est la contrée dans les limites de laquelle se concentrent toutes leurs relations sociales. La patrie toutefois n'est pas le sol; c'est un être moral qui n'a sa véritable réalisation que dans cette communauté de croyances religieuses, de mœurs, d'idées, d'opinions et d'intérêts qui nous rattachent au même culte, aux mêmes lois, au même gouvernement, qui nous place tous sous la protection du même pouvoir, et qui, nous faisant participer aux prospérités ou aux revers d'une même société, nous rend tous par là solidaires les uns des autres. De là cette bienveillance particulière qui nous anime pour tous ceux qui font partie de l'association dont nous sommes membres. De là ces liens puissants qui nous tiennent unis à nos concitoyens, cette confiance qu'ils nous inspirent, cet orgueil national, ce sentiment de fierté que nous ressentons au souvenir de notre pays et du rôle qu'il a joué dans l'histoire; ce vif intérêt que nous prenons à tout ce qui le touche, ce désir ardent de concourir à sa gloire, de le défendre, de le sauver; de là, enfin, ces élans de patriotisme, ces sacrifices héroïques, ces dévouements sublimes, dont tout les peuples offrent de si beaux exemples. C'est qu'en défendant la patrie, l'homme défend tout ce qu'il a de plus cher au monde, sa religion, sa liberté, sa famille, sa propriété, son bien-être, sa vie, son existence tout entière; c'est que la patrie embrasse tout l'homme, sa conscience, sa pensée, ses affections, tout ce qu'il croit, tout ce qu'il espère, tout ce qu'il aime.

Affections insociales.

Toutes les affections insociales ont leur principe dans l'égoïsme, sentiment par lequel le moi rapporte tout à lui-même, n'aime et ne recherche que lui. L'égoïsme se produit sous mille formes diverses. Mais quelles que soient ces formes, son caractère propre et inamissible, ce qui le distingue de tous les sentiments que nous venons de décrire, c'est de nous éloigner de nos semblables et de nous concentrer en nous-

mêmes. Il s'oppose à toute expansion de l'âme vers les autres hommes, à toute communication bienveillante de la vie individuelle aux existences extérieures, puisqu'au contraire le moi tend exclusivement à absorber toutes les autres existences au profit de la sienne propre.

Le langage marque avec justesse toutes les nuances de l'égoïsme et toutes ses tendances. Ainsi l'*amour-propre* est l'égoïsme par lequel l'homme, subordonnant tout à ses commodités et à son bien-être, devient lui-même son objet et sa fin, et se fait le centre de tout. L'*orgueil* est l'égoïsme par lequel l'homme, concevant une haute opinion de lui-même et de son mérite, se grandit et se complaît dans sa propre estime. La *vanité*, c'est encore l'égoïsme : L'homme vain, dit l'abbé Girard, se regarde dans les idées d'autrui; avide d'estime, il désire d'occuper la pensée de tout le monde : tandis que l'*orgueilleux* se considère dans ses propres idées; plein et bouffi de lui-même, il est uniquement occupé de sa personne; enfin, il y a aussi de l'égoïsme dans la *présomption*, puisqu'elle a sa source dans l'orgueil. Le *présomptueux* s'exagère sa force et son importance; il croit que tous les obstacles doivent céder devant lui; il s'imagine que toutes les espérances lui sont permises, parce que, donnant à son moi une extension sans bornes, il ne reconnaît plus de limites qui puissent circonscrire la sphère de ses droits et de sa puissance. L'*ambition*, considérée comme désir de s'élever au-dessus des autres et de les dominer, a également son origine dans l'égoïsme. Elle tend à exalter le moi, à lui sacrifier tous les intérêts qui ne sont pas les siens. L'ambitieux, comme celui qu'anime une émulation vertueuse, ne recherche pas l'estime, la gloire, la réputation, l'autorité, la puissance, comme moyens d'honorer sa vie aux yeux de ses concitoyens et d'accomplir ainsi un des devoirs de l'état social, ou d'exercer une action utile sur ceux qui nous entourent par les nobles exemples que nous leur mettons sous les yeux et par l'exercice salutaire du pouvoir que nous avons de faire le bien. L'ambitieux ne recherche les distinctions et les honneurs que pour lui, et il les recherche par toutes les voies qui peuvent l'y conduire, licites ou illicites, peu lui importe. L'ambition est un des plus grands fléaux de la société, qu'elle agite,

qu'elle divise et qu'elle tend à dissoudre, en y suscitant d'innombrables rivalités et des luttes perpétuelles. Quand cette passion devient universelle chez un peuple, quand elle envahit toutes les classes et toutes les conditions, l'état de guerre est constitué et l'ordre est impossible. L'amour de la domination pour elle-même est donc un sentiment anti-social. Or, proposer le pouvoir à la poursuite de tous les citoyens comme objet légitime de toutes les ambitions, le proposer comme but de la vie civique, c'est provoquer de toutes parts des chocs, des résistances, des combats acharnés; c'est vouloir que tous les liens de la société se rompent, se brisent sous l'effort de mille passions se ruant, se précipitant à la fois sur un même point. Le pouvoir par sa nature exclut la foule. C'est nécessairement le privilége d'un petit nombre. Réprimez donc dans le cœur des hommes un sentiment, un désir aveugle qui, chez l'immense majorité des membres de la cité, ne peut trouver sa satisfaction légitime et ne peut par conséquent atteindre son objet sans porter partout la perturbation et le désordre.

Quand l'égoïste n'a pas atteint complètement l'objet de ses désirs, et qu'il est témoin des succès et du bonheur d'autrui, un nouveau sentiment s'élève dans son âme; c'est le sentiment de *l'envie* qui fait que nous ne pouvons souffrir le bien des autres; sentiment bas qui ronge et tourmente celui qui l'éprouve. L'envie étant le déplaisir secret que nous ressentons à la vue des avantages possédés par autrui, quand nous comparons sa situation avec la nôtre et que nous reconnaissons notre infériorité, porte avec elle son châtiment, et ce châtiment, c'est la peine intérieure qui s'y attache, de même qu'à toutes les affections insociales; et c'est là comme un signe de réprobation qui nous indique tout de suite son caractère moral; car la nature condamne toutes les affections qui traînent à leur suite la honte et le remords. La Rochefoucauld remarque avec raison que l'envie est plus irréconciliable que la haine, et qu'elle survit presque toujours au bonheur de ceux qui en sont l'objet. C'est que la haine est souvent un mouvement passager qui s'évanouit avec la cause qui l'a fait naître, tandis que l'envie est une disposition habituelle et de caractère. La haine s'attache à ceux qui nous ont fait du mal; l'envie poursuit indistinctement tous

ceux qui prospèrent. C'est le plus durable et le plus exclusif de tous les sentiments malveillants. L'envieux ne veut pas, ne souffre pas que personne soit dans la joie, dans la prospérité, dans l'abondance. La vue de tout homme heureux est pour lui un supplice. Il ne serait satisfait que s'il pouvait fonder son bonheur sur la ruine de toutes les existences qu'il jalouse; car son espoir le plus doux, c'est l'abaissement d'autrui. L'occupation de toute sa vie, c'est de dénigrer le mérite de ses rivaux, de jeter sur leur réputation, sur leur gloire, sur leur fortune, le poison de la calomnie.

L'égoïsme se produit dans les passions suivantes sous des formes en apparence moins insociales. L'*avidité,* ce désir immodéré et insatiable, qui se transforme si diversement suivant les objets auxquels il s'applique, et qui devient *intempérance, cupidité, avarice*, selon qu'il a pour objet les plaisirs sensuels, les biens ou les richesses, a toujours sa source dans l'amour désordonné de soi-même, et est par conséquent un obstacle au développement des affections sociales. Si la tendance directe de ces passions n'est pas de nuire à autrui, du moins, par la concentration des désirs de l'âme sur les choses qui se rapportent uniquement à la satisfaction du moi, elles ont pour résultat inévitable de lui nuire indirectement, par cela seul qu'elles éteignent dans l'homme qui en est possédé tout penchant à faire du bien à ses semblables. L'homme insatiable dans ses désirs, quels qu'ils soient, l'homme en proie au démon de la cupidité et de l'avarice, n'a plus qu'une chose en vue, son intérêt personnel, qu'il s'accoutume à prendre pour règle unique de ses actions. Il faut qu'il jouisse, ou par la possession des plaisirs dont il a fait le but de son existence, ou par l'accumulation de l'or dont il a fait son Dieu. Or, il est impossible que l'esprit de justice, la délicatesse, la probité ne s'altèrent pas profondément et ne finissent pas par disparaître à côté d'une préoccupation si étroite et si exclusive. Il est surtout impossible que l'amour immodéré du moi laisse dans le cœur quelque place aux sentiments qui nous portent vers nos semblables. De là l'*indifférence* pour les maux d'autrui; de là une complète *insensibilité* à la misère et aux besoins du pauvre; de là l'extinction totale de la pitié et de toutes ces affec-

tions sympathiques qui nous font compatir aux souffrances et aux malheurs du prochain et qui nous excitent à venir à son secours. La dureté impitoyable de l'avare n'a pas d'autre cause que l'extension démesurée donnée à la personnalité: S'occuper des autres, c'est pour lui distraire son attention des soins que le moi réclame ; donner à autrui, c'est s'ôter à soi-même, c'est pour ainsi dire se voler soi-même ; consoler le prochain, lui consacrer ses services, l'aider de son crédit, de ses talents, de sa bourse, c'est pour lui chose incompréhensible ; et si quelque mouvement généreux, que l'égoïsme n'a pas encore entièrement étouffé, le porte instinctivement à tendre une main secourable à l'indigent, un sentiment glacial, fortifié soudain par la réflexion, vient aussitôt paralyser cette main, arrêter ce commencement d'expansion et refermer son cœur à toute compassion. L'Évangile a donc raison d'ordonner le renoncement à soi-même comme condition de l'amour de Dieu et de l'amour des hommes. C'est qu'en effet, dans les rapports de l'homme avec Dieu et avec ses semblables, l'égoïsme est le grand obstacle à l'accomplissement de sa fin dernière et de sa destinée sociale. Il est évident que si le sujet aimant et l'objet aimé se confondent et s'identifient toujours dans le moi, il n'y a plus de place pour la charité.

L'égoïsme prend une forme moins odieuse, mais non moins préjudiciable à la société, dans le groupe d'affections dont nous allons nous occuper. Quand la *circonspection* n'est que *prudence*, c'est une vertu ; la prudence a principalement pour effet de nous avertir de ne pas nous mettre en opposition avec les intérêts de ceux qui nous entourent, de ne pas braver inutilement ce qui fait obstacle à nos désirs, de ne pas provoquer des résistances dangereuses. L'homme prudent est l'opposé de l'homme téméraire. Il connaît les limites de la sphère du moi, et s'abstient d'en sortir, non-seulement pour que son moi ne soit pas troublé dans le cercle où il se renferme, mais encore pour ne pas troubler lui-même la société. Mais quand la *circonspection* devient *excès de timidité*, *absence de courage*, *lâcheté*, *poltronnerie*, ce sentiment cesse d'être louable, parce qu'il est antisocial dans sa tendance et dans ses résultats.

Il est antisocial ; car il n'est autre chose que l'égoïsme do-

miné par la crainte excessive de compromettre la sûreté, la tranquillité, le bien-être du moi. L'homme que le moindre danger intimide, est un homme qui est sans cesse préoccupé de lui-même, et c'est cette préoccupation qui le rend si impressionnable, si prompt à se laisser émouvoir par les moindres accidents. Voyez le poltron fuir devant la plus légère apparence de péril. Qu'est-ce qui le fait pâlir? l'idée du mal qui peut l'attendre. Que craint-il? une blessure qu'il peut recevoir; la mort, dont l'appréhension le glace et le remplit d'épouvante. Pour qui tremble-t-il? pour lui-même. Ainsi, son moi est là toujours présent à sa pensée. C'est son moi qu'il se représente toujours comme menacé; c'est son moi qu'il veut soustraire au danger; c'est son moi qui, toujours sur le qui-vive et dans les alarmes, se crie incessamment à lui-même : Sauve-toi! Tel est le lâche : sa pusillanimité n'a pas d'autre cause que l'amour excessif, immodéré du moi pour lui-même.

On conçoit, d'après cela, comment la lâcheté, la poltronnerie, sont des sentiments en désaccord avec l'état de société, qui exige à chaque instant l'abnégation de soi-même, le sacrifice de ses goûts et de ses intérêts au bien-être d'autrui. L'homme courageux, l'homme doué d'une grande fermeté d'âme, ne conserve cette assurance que parce qu'il est capable de faire souvent abstraction de lui-même, et de porter exclusivement son attention sur les choses en présence desquelles il se trouve. S'il est de sang-froid, s'il reste inébranlable au milieu des plus graves périls, ce n'est pas seulement parce qu'il a confiance dans sa propre force, c'est surtout parce qu'il sait mettre toute considération personnelle de côté, quand il le faut. Mais le moi du lâche ne se quitte pas, ne se perd pas de vue un seul instant; il se cramponne à lui-même, il se tient, pour ainsi dire, embrassé dans une étreinte indissoluble d'amour. Si donc être courageux, c'est s'oublier soi-même, comment le lâche, qui, par excès d'attachement à la vie, ne sait pas même défendre sa vie, se dévouera-t-il pour son prochain? Comment celui qui craint si fort le mal et la douleur s'exposera-t-il à l'une et à l'autre, pour les éviter à ses semblables? Comment celui qui ne songe qu'à soi, qui rapporte tout à soi, compatira-t-il aux misères d'autrui? Quelle part de sensibilité lui restera-

t-il pour les autres, quand toute la sienne se concentre sur lui-même? Le lâche est égoïste par nature, et pour être convaincu du caractère antisocial du sentiment dont nous parlons, il suffit de se rappeler le mépris dont il est l'objet chez tous les peuples, dont il a été flétri dans l'histoire de l'humanité.

Les affections que nous venons d'analyser ont un caractère purement négatif. Elles se bornent à nous empêcher de rendre à la société les services qu'elle a droit d'attendre de chacun de ses membres. Mais il est des affections d'un autre ordre qui l'attaquent positivement, directement, et qui ne nous rendent pas seulement incapables de faire le bien, mais qui nous portent à faire le mal d'autrui.

Quand un de nos semblables nous a blessés dans quelqu'une de nos affections, ou nous déplaît par quelque qualité sensible ou morale qui nous affecte désagréablement, nous éprouvons pour lui de l'antipathie. Le moi, au lieu de se porter vers lui avec abandon et bienveillance, se resserre pour ainsi dire, se détourne, et ce mouvement s'appelle *aversion*. Il y a donc défiance dans l'antipathie, comme il y a confiance dans la sympathie. L'âme qui sympathise avec une autre âme se plaît à s'épancher en quelque sorte en elle, à s'identifier avec elle. Au contraire, tout nous repousse de la part de celle qui nous inspire de l'antipathie, parce qu'en elle tout est en désaccord avec nos sentiments, nos intérêts, notre caractère. Au lieu de ces rapports d'harmonie, de similitude et d'identité qui unissent deux âmes qui se conviennent, il n'y a que des rapports de contrariété et d'opposition, qui les divisent et qui les éloignent l'une de l'autre. Celui pour lequel nous éprouvons cet éloignement, loin d'être comme une image ou une expression de nous-mêmes, n'est plus qu'un être étranger qui n'a rien de commun avec nous, de l'existence duquel nous séparons nettement la nôtre, et dont toutes les émotions nous font ressentir des émotions opposées. « Sa joie fait notre peine, sa peine fait » notre joie; quand il regrette, nous nous réjouissons; quand » il se réjouit, nous regrettons; nous répondons par des espé» rances aux craintes qui l'agitent, et aux espérances par des » craintes; en tout enfin nous prenons le contrepied de ses » sentiments. » (M. Damiron.)

L'*antipathie* est le premier degré de la *haine*. Elle devient d'abord *malveillance*, quand il y a désir, volonté de faire le mal d'autrui. La *haine* est l'expression la plus complète de cette affection insociale. Elle veut le mal d'autrui absolument, elle le veut produit par elle, même aux dépens de son propre bien. La *malveillance* se borne proprement à souhaiter que ce mal lui arrive; elle est plutôt dans l'intention que dans l'acte. La *haine*, au contraire, veut en être la cause. Elle cherche à réaliser l'intention dans l'acte; elle n'est satisfaite qu'à ce prix.

Quand ces sentiments sont excités en nous par le mal que nous voyons faire à ceux que nous aimons, à ceux avec lesquels nous sympathisons, ils sont loin d'avoir le caractère anti-social qui les distingue, quand ils résultent uniquement du mal qui nous est fait à nous-mêmes. L'intérêt même de la société ne veut pas que nous restions indifférents, impassibles, quand on attaque ceux que nous sommes chargés de défendre, quand on exerce une injustice à l'égard de nos amis, quand une personne qui nous est chère est victime d'une calomnie ou d'un acte de cruauté. Le mouvement d'aversion est légitime dans ce cas, parce qu'il est moral et social, pourvu qu'il ne sorte point de certaines bornes, pourvu que l'amour du prochain ne nous fasse pas blesser la charité.

Mais quand le *désir de nuire* à autrui naît de la *colère* que nous ressentons contre celui qui nous a fait du tort, ou du ressouvenir de l'injure que nous avons reçue, quand un mouvement subit de fureur nous transporte contre l'auteur d'un mal actuel, ou qu'un ressentiment, une rancune long-temps gardée et nourrie au fond du cœur nous excite à nous venger de l'auteur d'un mal passé, les affections dont nous parlons ayant leur principe dans l'égoïsme, et non plus dans quelqu'une des nombreuses sympathies qui nous unissent à nos semblables, reprennent leur caractère anti-social, et doivent être jugées différemment, d'après la nature du motif qui les fait naître. Cela est si vrai que la morale de tous les peuples et de tous les siècles a condamné comme passions mauvaises, comme mouvements désordonnés que l'homme raisonnable doit s'appliquer à réprimer en lui, la colère, le ressentiment, la ven-

geance, quand il s'agit du mal qui nous est fait personnellement. Et cependant l'instinct qui nous porte à exercer notre force, dans le but de nous conserver, est un instinct légitime. Mais cet instinct que la nature même a mis en nous peut s'exercer sans colère. Il ne s'exerce même utilement pour nous, que lorsqu'il s'exerce avec calme et sang-froid, que lorsque celui qui se défend se rend maître de lui-même par la réflexion. Mais cet instinct même étant satisfait, dès qu'il a atteint son but, celui de nous préserver du mal présent, le *ressentiment* et la *vengeance* n'ont plus d'excuse dans la nécessité actuelle de se défendre. Ce sont donc là des sentiments insociaux, puisqu'ils tendent à perpétuer entre l'offenseur et l'offensé les rapports de haine et de discorde qui les désunissent, puisqu'en étouffant dans l'âme tout penchant à la clémence, toute disposition à pardonner, ils s'opposent à toute possibilité de rapprochement et de réconciliation. Aussi la société est-elle bien près de la barbarie, partout où le préjugé de la vengeance a passé dans les coutumes de la nation, comme loi, comme principe, comme règle des mœurs. Depuis trente ans, la France s'efforce de civiliser la Corse, par la destruction de ce préjugé sauvage, unique obstacle à l'établissement d'un état de choses régulier.

De même que toutes les affections bienveillantes sont accompagnées de jouissances intimes, que nous appelons plaisirs du cœur, ainsi nulle affection insociale n'a lieu en nous, sans qu'il s'y joigne une souffrance morale, que nous nommerons par la même raison peine du cœur. Nous sommes nés pour aimer nos semblables, et nous sommes heureux par cet amour même. Mais nous sommes malheureux de la haine que nous leur portons, et cela quand même elle est satisfaite. Nous sentons bien en nous-mêmes, que notre destinée n'est pas d'être leur ennemi, mais au contraire de fraterniser avec eux, et d'en faire nos amis. Cependant cette assertion n'est-elle pas démentie par le langage, puisqu'on parle tous les jours des *plaisirs de la vengeance?* Mais cette contradiction n'est qu'apparente. Car, comme le fait très-bien observer M. Gatien-Arnoult, ce qu'on appelle *plaisir de la vengeance* n'est pas cette affreuse jouissance du cœur que nous ferait éprouver le

mal causé à autrui, c'est plutôt l'espèce de satisfaction intérieure qui résulte du sentiment de notre supériorité, et de la force que nous avons développée. L'homme peut vouloir faire le mal, quand il est sous l'influence d'une passion vive. Mais quand il a fait le mal, il souffre ; il souffre même de le vouloir, car c'est aller évidemment contre sa destinée. Or, agir contre sa destinée, c'est nécessairement faire souffrir sa nature. Et toutefois l'histoire ne cite-t-elle pas une foule d'exemples qui sembleraient prouver que l'homme peut réellement trouver sa jouissance dans les maux qu'il cause à ses semblables ? Mais ce ne serait là tout au plus que de déplorables exceptions, de véritables monstruosités, en dehors des règles ordinaires de l'humanité. Y a-t-il en effet des natures tellement dégradées, que leur dépravation aille jusqu'à éprouver un sentiment de bonheur réel dans la souffrance d'autrui, jusqu'à se sentir heureuses d'en être l'instrument, c'est ce qui serait bien triste à penser ; mais c'est ce que malheureusement ne rendrait pas tout-à fait invraisemblable l'effrayante faculté que l'homme a de corrompre toutes ses voies. Dans une nature déchue comme la sienne, qu'y a-t-il d'impossible ?

Ce que nous disons ici ne semble-t-il pas confirmé par l'existence trop réelle de plusieurs sentiments qu'il n'est pas rare de rencontrer dans l'homme ? je veux parler de la *méchanceté* et de la *cruauté*. Existe-t-il des hommes méchants par caractère, qui, sans être provoqués, ont un penchant naturel à faire du mal ? existe-t-il des hommes cruels, qu'une passion féroce porte habituellement à la rigueur envers les autres, et qui, sans être excités par le désir de la vengeance, seulement par dureté et insensibilité de cœur, étrangers à toute pitié, à toute commisération, se plaisent à voir souffrir leurs semblables, à les tourmenter, à verser le sang humain ? De pareils monstres ne se rencontrent que trop souvent dans la société, dont ils sont les fléaux. Malheur aux peuples chez lesquels les vices de l'éducation, l'affaiblissement des principes religieux, la décadence des mœurs et de l'honnêteté publiques, peuvent favoriser dans le cœur de quelques êtres dénaturés le développement de ces instincts abominables ! On comprend en effet comment l'égoïsme de l'homme peut aller jusqu'à la cruauté

du tigre, quand l'obscurcissement de toute lumière morale, et la perversité d'une nature entièrement délaissée par la grâce, et livrée à ses penchants dépravés, a émoussé, anéanti complètement dans son âme toute délicatesse, toute sensibilité de conscience. En présence de ces faits, dira-t-on encore que l'homme est né bon?

Mais la *méchanceté* ne se borne pas toujours à jouir des maux d'autrui, à les contempler d'un œil sec et satisfait. Elle revêt quelquefois une forme plus noire, plus odieuse encore, en joignant à l'acte qui fait le mal la moquerie, l'insulte et l'outrage, en se faisant un jeu, un sujet de plaisanterie atroce des douleurs qu'elle fait endurer à sa victime. Ce raffinement de cruauté est le comble de la barbarie. Il y a dans ce rire infernal qui éclate sur les souffrances d'autrui, une profondeur de scélératesse qui ferait douter si c'est un homme ou bien Satan qui lance son sarcasme contre les misères humaines.

Plusieurs moralistes, exagérant la perversité de nos inclinations natives, ont signalé l'instinct qui porte les enfants à la cruauté. L'enfance est sans pitié, a dit La Fontaine. D'autres ont dit : Les enfants sont naturellement méchants; voyez comme dans leurs jeux ils se plaisent à faire souffrir les animaux, et se font un amusement barbare des cris plaintifs que la douleur leur arrache! C'est présenter sous des couleurs bien noires cet âge d'innocence et de candeur que Jésus-Christ, dans l'Évangile, se plaît à proposer pour modèle à ses disciples. Heureux qui leur ressemble ! disait-il, en parlant des petits enfants qu'il voulait qu'on laissât venir à lui. L'enfance est sans pitié, parce qu'elle n'a pas encore l'intelligence des maux qu'elle cause; parce que la pitié est un sentiment qui ne se développe qu'avec l'expérience, et qui n'est complet que par la réflexion. Les enfants cherchent à jouer, et si, dans leurs jeux, ils font souffrir les êtres qui en sont l'instrument, ce n'est pas par méchanceté, mais pour exercer leur force, ou satisfaire au besoin de mouvement et d'action qui les tourmente. La méchanceté suppose l'idée réfléchie du mal qu'on fait, avec la conscience du désir qui vous porte à le faire, et de l'intention mauvaise avec laquelle on agit. Or, dans les enfants, cette intention n'existe pas. Ils n'ont encore qu'une no-

tion confuse de la souffrance et de la mort, et quand ils étouffent un oiseau qui se débat dans leurs mains, ils ne savent pour la plupart ce qu'ils font. Nous ne jugeons leur action cruelle, que parce que nous leur prêtons des combinaisons d'idées et de sentiments qui n'appartiennent qu'à un âge plus avancé. Rien n'est même plus facile que d'exciter en eux la compassion, en les portant à réfléchir sur le résultat de leurs actions, en les leur faisant comprendre. Alors voyez comme ils s'attendrissent sur leur oiseau mort ou souffrant, et s'il s'agit du mal qu'ils ont causé à un autre enfant, comme ils s'approchent de lui avec un empressement naïf, pour le caresser et lui faire oublier sa douleur. Ainsi, une éducation bien dirigée peut aisément développer en eux les plus nobles instincts, et y faire germer les affections les plus propres à la sociabilité, de même qu'il est vrai de dire que des habitudes mauvaises, contractées et non corrigées dès le jeune âge, peuvent vicier les plus excellentes natures, et pervertir les inclinations les plus innocentes. Toutefois, si c'est à tort qu'on attribue aux enfants l'instinct de la cruauté, il est constant que la colère, le ressentiment, le désir de la vengeance et bien d'autres passions peuvent déjà se manifester en eux. On reconnait déjà le funeste héritage légué à tous les enfants d'Adam.

Et ici une autre question se présente à notre exâmen : Est-il vrai que les personnes faibles ne peuvent pas haïr, par l'impuissance où elles seraient de supporter les émotions violentes que suppose l'énergique passion de la haine ? Nous ferons observer d'abord que plus l'homme a la conscience de sa force et de sa supériorité, plus il est porté naturellement à la bonté, à l'indulgence, au pardon ; car plus il est fort, plus il est au-dessus de l'injure. La souveraine clémence n'est qu'en Dieu, parce qu'en lui seul est la toute-puissance. Dieu ne hait pas ; il n'est que juste, et combien de fois sa bonté ne désarme-t-elle pas sa justice? Il est donc tout simple que l'homme fort soit peu accessible au sentiment de la haine. La faiblesse, au contraire, par l'impuissance où elle est de repousser le mal et l'injure, et d'assouvir ses ressentiments, doit être plus disposée à nourrir cette passion, qui s'accroit naturellement des obstacles qui

l'empêchent d'éclater, et qui, concentrée long-temps dans un cœur d'où elle ne peut librement s'exhaler, arrive par-là même à un degré de violence dont on peut aisément se faire une idée. Ainsi, l'on a vu souvent la haine devenir terrible chez les personnes les plus faibles, chez les femmes ; car elle se fortifiait en elles de toute la force que pouvait lui prêter une imagination vive, ardente, et de toute l'influence que le système nerveux pouvait exercer sur son développement. Il n'est donc pas vrai que l'intensité des passions dépende de la vigueur de la constitution. Les personnes d'une complexion faible, par cela même qu'elles sont plus délicates et plus impressionnables, doivent être plus accessibles aux émotions de la haine et de l'amour ; et c'est ce que l'expérience vérifie tous les jours.

Il est une autre affection voisine de la haine, ou plutôt de la malveillance, qui porte les hommes à chercher, à provoquer la résistance, pour avoir l'occasion de s'en offenser, et pour se procurer le plaisir de se mettre en opposition avec les autres. Il y a en effet des natures tellement faites, qu'elles semblent ne pouvoir se satisfaire qu'au milieu des rixes et des querelles. Un penchant désordonné à la contention, un besoin continuel de disputer et de contredire, fait le fond des caractères dont nous parlons. Les hommes que tourmente cet amour de la contradiction se posent continuellement en face de leurs semblables dans un état d'hostilité ouverte, toujours prêts à se hérisser contre les obstacles, toujours disposés à la guerre et au combat. Cet instinct belliqueux, ou plutôt cette humeur chagrine et hargneuse, qu'il ne faut pas confondre avec le courage, passion noble qui a sa source dans des sentiments d'un ordre supérieur, est une des inclinations les plus antipathiques à la sociabilité ; car elle a son principe dans un excès d'amour-propre et d'intolérance qui rend l'homme incapable de supporter le moindre soupçon, la moindre velléité d'opposition. Cet instinct querelleur est inconciliable avec toute affection bienveillante. Les personnes chez lesquelles il domine et se fait sentir habituellement sont désagréables, dangereuses même, et il est impossible de contracter avec elles aucun lien d'intimité. Portant partout avec elles le trouble et la discorde, elles sont le fléau de la société, et on fuit leur présence et leur con-

tact comme un signal de désunion, de mésintelligence et de guerre.

Il n'y a pas loin du penchant aux querelles et aux combats, à l'amour de la destruction, du sentiment qui nous porte à résister aux obstacles, à vaincre les oppositions, à celui qui nous excite à détruire tout ce qui résiste à nos efforts, tout ce qui s'oppose à notre vouloir. Plus l'homme est voisin de l'état sauvage, plus cet instinct féroce se développe sous l'influence des mœurs et des usages. La civilisation, et surtout l'action si puissante de la religion, ont pour effet de le réprimer, ou au moins de le soumettre aux règles de la raison. Il en est de même du penchant aux querelles, qui se fortifie ou se corrige par l'éducation et l'habitude, selon la bonne ou mauvaise direction qu'elle donne aux sentiments et aux idées. On a vu des personnes du caractère le plus violent et le plus emporté devenir en peu de temps, par l'empire des croyances religieuses et l'effort de la volonté, les plus doux, les plus bienveillants et les plus sociables des hommes; de même qu'on a vu les hommes les plus sanguinaires, les plus portés à la destruction, s'adoucir, s'humaniser jusqu'à avoir horreur du moindre abus de la force. Je pourrais citer, à la gloire de l'Évangile, mille exemples de ces étonnantes et subites conversions. Mais quand rien ne combat dans l'homme un naturel vicié par l'éducation, quand rien ne fait obstacle, dans sa conscience et dans sa raison, au *stimulus* de la colère, au libre essor des passions aveugles, alors nul frein aux emportements des penchants dépravés, alors l'homme peut aller jusqu'à détruire pour le plaisir de détruire, exerçant sa fureur non-seulement sur ses semblables, mais sur des objets inanimés et insensibles. M. Broussais remarque que la dévastation des propriétés, la destruction des meubles et des ustensiles les plus nécessaires à l'ennemi, ont toujours marché de concert avec le meurtre dans les invasions des peuples barbares.

L'amour de la destruction n'est pas un sentiment étranger aux enfants. Les enfants semblent se plaire à détériorer, à briser tout ce qu'on leur donne à toucher. Donnez-leur des joujoux, ils ne dureront qu'un jour; introduisez-les dans un appartement bien rangé, ils y porteront bientôt le désordre et le

ravage. Cela tient à la vivacité de leurs mouvements et à l'inconstance de leurs goûts. Ils attachent beaucoup de prix à la pleine et entière possession des choses, au libre usage qu'ils peuvent en faire. Mais pour eux la jouissance complète d'un objet consiste à pouvoir en disposer selon le caprice du moment. Tout est jeu pour l'enfance. Ils s'amusent à présent du jouet qu'on leur donne; mais un instant après ils voudront satisfaire leur curiosité en cherchant à connaître sa structure intime; ils le démonteront pour se rendre raison de son mécanisme, et quand ils l'auront mis en pièces, ils s'amuseront encore de ses débris, jusqu'à ce qu'ils les dédaignent comme ne pouvant plus servir à leurs jeux. Mais ils ne détruisent pas précisément pour détruire, mais parce que, leur raison n'étant pas encore développée, ils comprennent mal que la jouissance a ses conditions, et qu'une de ces conditions, c'est le maintien de l'intégrité de son objet. Plus tard, la réflexion et l'expérience leur apprendront que pour posséder réellement, il faut conserver, et que la propriété vous échappe par la destruction. Alors ils ménageront, ils serreront avec soin leurs joujoux pour les reprendre au moment de la récréation, et ils témoigneront vivement leurs regrets quand un accident quelconque aura brisé l'instrument de leurs jeux. Il est important de faire contracter de bonne heure aux enfants des habitudes d'ordre et de conservation, et de combattre en eux les instincts destructeurs. Il y a des parents assez déraisonnables pour se prêter aux caprices les plus absurdes de leurs enfants, en leur donnant eux-mêmes à briser des objets de quelque prix, ou au moins pour s'amuser de ces caprices, au lieu de les réprimer. Toute bonne éducation doit reposer sur ce principe, que l'homme social n'est pas fait pour détruire, qu'il n'a que la liberté de faire usage des choses inanimées en les appliquant à ses besoins selon les règles de la raison. Les productions de la nature nous ont été données pour notre consommation, mais dans l'intérêt seulement de notre existence physique. Nous en sommes constitués les gardiens et les économes, et nous sommes comptables de notre superflu à ceux qui n'ont pas assez pour vivre. Accoutumer les enfants à outrepasser, dans l'usage des choses, l'exigence du besoin actuel, c'est les porter à perdre, à dissiper

plus tard, sans raison et sans but, leurs biens, leur patrimoine, leurs moyens d'existence; c'est les détourner de la vertu de l'économie, qui est nécessaire à tous, aux riches comme aux pauvres; aux riches, pour pouvoir donner ce qu'ils ont de trop; aux pauvres : pour ménager le peu qu'ils ont et l'accroître par l'usage prudent et modéré qu'ils savent en faire. Que les parents s'appliquent donc à développer dans les enfants les instincts conservateurs, non pas dans l'intérêt du moi, ce serait faire germer dans leur cœur, avec le sentiment de l'égoïsme, ceux de la cupidité et de l'avarice, mais dans l'intérêt de la société, selon les règles de la conscience et de la raison, et dans un but de charité et de bienveillance envers les hommes. L'homme social, l'homme civilisé n'agit pas comme le sauvage du Nouveau-Monde, qui, pour réchauffer ses membres ou faire cuire ses aliments d'un jour, incendie plusieurs milliers d'arpents de forêts. C'est là une action absurde, que condamnent toutes les lois du calcul et de la prévoyance. Que deviendrait la société, non plus disséminée dans d'immenses déserts, mais resserrée dans un étroit espace où toutes les existences se touchent, et comment la nature pourrait-elle long-temps suffire à ses besoins, si la consommation épuisait ainsi en un jour toutes ses ressources par la prodigalité insensée de ses productions les plus nécessaires?

De ces affections à celles que nous allons décrire, il n'y a point de rapport direct. Mais toutes les passions insociales, quelque diversifiées qu'elles soient dans leur forme, ayant leur racine dans l'égoïsme, se rapprochent du moins par la communauté d'origine. Nous passerons donc sans autre transition à l'analyse d'un sentiment que quelques physiologistes appellent *sécrétivité*, et que nous nommerons *désir de se cacher*, dissimulation, ruse, hypocrisie, pour nous servir du langage ordinaire. Les mots que nous venons de prononcer n'expriment pas absolument la même chose, mais ils indiquent les nuances diverses d'une même affection, dont l'expression la plus générale est la tendance à se cacher, à suspendre la manifestation de ses sentiments et de ses pensées pour mieux arriver à son but, à recourir à des moyens obliques pour vaincre les difficultés. Le fait dont nous nous occupons implique né-

cessairement les combinaisons de l'intelligence; car elle joue un grand rôle dans la finesse, dans la dissimulation, dans la fourberie et dans tous les moyens que les hommes emploient pour déguiser le véritable état de leur âme et pour tromper les autres sur les fins qu'ils se proposent. Mais l'intelligence entre aussi comme élément dans toutes les affections sociales ou insociales que nous avons décrites. Nous ne nous occupons ici que du penchant qui nous excite à envelopper d'un voile nos pensées et nos actions, que de cette manière d'être affecté, qui constitue le désir de se cacher; instinct tout-à-fait contraire à cette ouverture de cœur, à ce mouvement ingénu qui nous porte à nous montrer tels que nous sommes, à manifester avec une franchise naïve, avec une parfaite sincérité, nos pensées et nos sentiments.

Or, nous disons que la ruse, la dissimulation, l'hypocrisie ont leur source dans l'égoïsme, que toutes ne sont qu'une forme de l'amour-propre; et la raison en est bien simple. Tous ces instincts se développent en effet à la rencontre d'un obstacle qui nous empêche d'atteindre directement notre but. Le sentiment de cette résistance nous porte à faire un détour pour l'éviter. L'intelligence s'empare de ce désir, et combine aussitôt les moyens de le satisfaire. Or, voici pourquoi la dissimulation, la ruse et l'hypocrisie s'emploient exclusivement au profit du moi, et jamais ou presque jamais au profit de nos semblables. C'est que jamais ou presque jamais il n'y a honte à exercer la charité envers autrui, à le servir, à le soulager, à lui être utile. Car, quand nous agissons pour le compte d'autrui, nous ne pouvons y être portés que par l'amour du prochain et par le motif du devoir. Mais il y a souvent honte à travailler pour soi, à chercher la jouissance, le plaisir, le bien-être; et cela a lieu toutes les fois qu'il s'agit d'une jouissance coupable, d'un plaisir illicite, d'un bien-être qu'on veut se procurer aux dépens des autres et par des voies illégitimes. Dans tous ces cas, il y a nécessité de dissimuler, de cacher son but, de tromper autrui sur le sentiment qui vous préoccupe, sur la nature de l'action que vous voulez faire, du mobile qui vous fait agir et de l'intérêt qui vous guide, enfin de jeter un voile sur la laideur des passions que vous désirez satisfaire. Il faut donc

écarter tous les obstacles qui dérangeraient vos projets ; et ces obstacles, ce sont la défiance dont vous seriez l'objet si l'on soupçonnait vos desseins, l'opposition que vous rencontreriez de la part de ceux qui vous entourent, s'ils savaient ce que vous méditez contre eux, l'aversion que vous ne manqueriez pas d'inspirer si l'on vous connaissait tel que vous êtes, le mépris qui viendrait vous assaillir et vous fermer tout accès à la confiance et à l'estime publiques, dont vous avez besoin pour réussir, si votre conscience se montrait à découvert, si vos vices apparaissaient à la foule dans toute leur nudité.

Ainsi, toutes ces passions n'ont qu'un but, celui de procurer la satisfaction du moi par des actions criminelles, honteuses, condamnables, accomplies par des moyens détournés, en déguisant les intentions sous un air d'innocence et de franchise, le vice et la corruption sous le masque de la vertu, et l'auteur des infamies qu'on médite, sous le voile des précautions infinies dont on l'enveloppe, pour le dérober à tous les regards.

Or, à tous ces caractères, qui pourrait ne pas reconnaître une des affections les plus éminemment insociales qui existent ? Car quoi de plus contraire au but de la société, au maintien des rapports d'harmonie et de bonne intelligence entre les hommes, que le mensonge et la fausseté ? Si les paroles n'expriment pas la pensée, et si les actions ne sont qu'une feinte qui cache une intention, une volonté tout autre que celle qui se manifeste par les apparences extérieures, quelle confiance peut régner encore dans le commerce de la vie? L'homme placé en présence de ses semblables doit régler sa conduite de manière à n'avoir jamais besoin de paraître autre qu'il n'est. Il n'est pas obligé, sans doute, de dévoiler tous ses secrets à ceux qui l'entourent. Dans beaucoup de circonstances la discrétion est une vertu, parce qu'elle est un devoir. Mais s'il parle ou s'il agit pour communiquer sa pensée, sa parole et ses actes doivent être le reflet fidèle de son âme, l'expression véridique et sincère de ses sentiments, de ses intentions et de ses desseins. Les hommes se doivent la vérité ; tromper autrui, c'est donc violer les conditions de l'alliance qu'ils contractent dans l'état de société. Mais, dira-t-on, la dissimulation n'est-elle pas nécessaire au diplomate, au géné-

ral d'armée en présence de l'ennemi ? Il faut distinguer, pour le diplomate, s'il est placé auprès d'un gouvernement ami, pour entretenir les relations de bon voisinage, ou s'il est envoyé clandestinement au milieu d'un peuple ennemi, pour pénétrer le secret de ses desseins, et prévenir l'effet de sa malveillance et de ses complots. Dans le premier cas, nous croyons que la meilleure politique est celle de la franchise et de la bonne foi. Dans le second cas, les deux nations sont en guerre, tous les liens sont rompus. La ruse est permise contre un ennemi pour se défendre, pour déjouer ses trames. Il en est de même du général d'armée, à qui la prudence fait un devoir d'être impénétrable pour ceux qu'il a à combattre, de se tenir toujours sur ses gardes, et de ne jamais hasarder une action, une parole, un geste qui puisse compromettre le succès de ses opérations. Mais d'homme à homme, de concitoyen à concitoyen, la ruse est odieuse; elle est un crime, parce qu'elle nous fait agir envers nos amis, envers nos frères, comme on agit envers ses ennemis; parce qu'elle nous place dans des rapports d'hostilité et de défiance vis-à-vis de ceux avec lesquels nous devions nous croire placés dans des rapports de confiance réciproque et de mutuelle bienveillance. Jamais on n'a besoin de détours et de finasseries pour accomplir un acte de vertu. Mais la fourberie est nécessaire pour faire le mal, pour commettre le crime, aussi les bagnes sont-ils peuplés de misérables qui, s'étant constitués en état de guerre contre la société, se sont fait une nécessité de la ruse, mais qui ont fini par s'embarrasser et se prendre dans leurs propres piéges. Car, heureusement pour la société, il faudrait tant de génie pour soutenir une pareille guerre, que l'intelligence des scélérats se trouve toujours disproportionnée à l'énergie de l'instinct qui les porte à tromper.

J'ai parlé de la *défiance*. La défiance naît souvent de l'obstacle qu'on rencontre ou qu'on prévoit, et conduit à la ruse qui cherche à l'éviter. Mais elle naît aussi de l'expérience qu'on a faite de la fausseté, de l'hypocrisie et de la méchanceté d'autrui. Dans ce cas, elle peut déterminer une certaine disposition de l'âme, qu'on appelle *misanthropie*, sentiment complexe, mêlé de haine et de mépris pour les hommes. La *misanthropie* suppose généralement, dans celui qui éprouve cette

affection, des penchants élevés et l'amour de la vertu. C'est l'aspect du vice et de la corruption, c'est le spectacle des désordres de la société, c'est la triste certitude du peu de fonds que l'on peut faire sur la fidélité, le désintéressement et la probité des hommes, qui inspire le plus souvent cette aversion pour ses semblables. Il faut avoir été trompé dans sa confiance, trahi dans ses amitiés, désenchanté dans ses espérances de bonheur, pour prendre ainsi en haine le monde et l'humanité. On sentait le besoin d'aimer et d'estimer les hommes, de se confier à eux, de fraterniser avec eux, et de placer toutes ses joies dans les douceurs du commerce qu'on voulait entretenir avec eux; loin d'en être accueilli avec bienveillance, on n'a éprouvé de leur part que des mécomptes cruels, on n'a été payé de ses bienfaits que par la perfidie et l'ingratitude, on n'a trouvé que des traîtres où l'on n'espérait trouver que des amis. De là cette profonde tristesse du cœur qui vient vous saisir; de là cette mélancolie qui vous fait chercher la solitude, et vous porte à éviter la rencontre de vos semblables. Toutefois ce sentiment, même quand il s'est produit dans les circonstances que nous venons de décrire, n'en a pas moins sa source dans l'amour-propre. Car on aimait les hommes bien plus pour soi que pour eux-mêmes. On les recherchait dans l'intérêt de sa satisfaction personnelle, et voilà pourquoi on s'est mis à les haïr, quand on a reconnu qu'ils se prêtaient mal à ce qu'on attendait d'eux. On s'était fait du monde une fausse idée : on s'était figuré tous les hommes bons, honnêtes, vertueux, parce que c'est ainsi qu'on aurait voulu qu'ils fussent, pour son propre avantage, pour sa tranquillité particulière. Et parce que le monde n'a pas réalisé cet idéal de perfection imaginaire, on s'éloigne de lui, on le fuit, on ne veut plus avoir rien de commun avec lui. Et l'on ne songe pas à ses propres défauts, à ses propres imperfections, et l'on exige dans les autres une vertu que peut-être on n'a pas, et par cet excès de sévérité pour autrui et d'indulgence pour soi, on est conduit à se croire meilleur que tous, à se renfermer orgueilleusement dans son individu, maudissant la société, et jetant l'anathème à l'humanité tout entière, parce que l'humanité ne s'est pas dévouée pour votre bonheur.

Mais le caractère égoïste de cette passion ressort avec bien plus de force encore, quand elle prend naissance dans une humeur naturellement frondeuse et chagrine, dans une disposition habituelle à s'offenser de tout, à être mécontent de tout. Alors tout vous blesse, tout vous irrite, parce que le moi, ses affections, ses goûts, ses manières de voir sont la mesure et la règle d'appréciation de toutes choses. Il y a des hommes à qui tout déplaît, qui ne voient que le mauvais côté des choses, et dont le caractère sauvage, soupçonneux, farouche, est porté à s'aigrir de tout. Avec un tel penchant, on devient misanthrope, non pas parce que des infidélités, des abus de confiance, des mécomptes de toute sorte ont refoulé dans votre âme tous les sentiments expansifs, mais parce que un fonds de malveillance et d'envie vous excite à détourner les yeux des bonnes qualités et des vertus d'autrui, pour n'apercevoir que ses défauts et ses vices, sans doute afin d'avoir un prétexte de le blâmer, de le mépriser et de le haïr. Cette passion a pour effet d'isoler et de rendre insociable l'homme qui subit son influence. Elle lui fait prendre la société en dégoût, parce qu'il y est insupportable, et qu'il n'y a plus pour lui, dans le commerce de ses semblables, aucune réciprocité d'affection et de bons offices, aucune jouissance, aucune satisfaction possibles. Combattre dans le cœur de l'homme l'amour-propre et l'orgueil, c'est le rappeler à l'amour du prochain et à la sociabilité, en le rappelant à des pensées de modestie sur soi-même et d'indulgence pour les autres.

Il est une autre passion qui semble plus excusable, plus légitime, puisqu'elle a sa source dans le désir de conserver et dans la crainte de perdre un bien que l'on possède : je veux parler de la *jalousie*, qui suppose ainsi deux choses : l'attachement du cœur à un objet, et la défiance qui en accompagne la jouissance, et qui vous inquiète sur sa durée. La jalousie est encore une forme de l'égoïsme : et l'on a dit avec raison qu'il y avait souvent dans cette affection plus d'amour-propre que de véritable amour. Tant qu'elle se borne au désir de conserver un bien qui est à vous légitimement, elle n'a rien d'injuste; elle n'a rien d'insociable. Ce n'est que dans les cas où ce désir est absolu et exclusif, qu'il sort des limites du droit

et qu'il dévient condamnable. Ainsi, il est des personnes qui ne se bornent pas à vouloir que leurs parents, leur conjoint, leurs amis ne cessent point de les aimer, selon la nature du lien qui les unit avec eux; mais dont la prétention va jusqu'à ne pas vouloir que leurs cœurs puissent s'ouvrir à d'autres affections, quelque innocentes qu'elles soient. Elles veulent être aimées toutes seules; elles veulent être l'objet unique auquel se rattachent toutes les pensées, tous les sentiments de ceux qui les entourent, elles font de leur moi un centre universel où toutes les volontés doivent tendre et aboutir. C'est dans ce sens que la jalousie n'est que de l'égoïsme. L'homme désintéressé souffre au contraire le partage. Il désire sans doute conserver l'affection d'un ami qui lui est cher; mais il ne s'offense pas si cet ami a d'autres amis; il ne le considère pas comme sa propriété, de sorte qu'il lui doive son cœur tout entier, sans qu'il lui soit permis de s'attacher à d'autres qu'à lui. Sans doute aussi, il désire conserver la tendresse d'une épouse qu'il aime, sans doute il veut et il a droit de vouloir qu'elle lui soit fidèle; mais il n'exige pas qu'en dehors de ses devoirs d'épouse, elle ferme son cœur à toute amitié étrangère, et qu'elle n'aime absolument que lui. Il lui permet de porter ses affections bienveillantes sur les malheureux, de s'épancher dans le sein d'un père ou d'un frère, et de répandre en liberté son amour et ses caresses sur ses enfants. Cette diversion n'a rien d'offensant pour l'homme raisonnable; car il comprend que le cœur humain est fait pour aimer tout ce qui est bon, tout ce qui est beau, tout ce qui est juste, et qu'un seul amour ne peut jamais le remplir tout entier, du moins ici-bas. Mais surtout, il se garde bien de flétrir par d'injurieux soupçons l'objet qu'il aime, de le tourmenter, de le persécuter par la manifestation scandaleuse de ses injustes défiances. Il respecte, il honore celui dont il a fait son ami, celle qu'il a choisie pour compagne, à l'égal de lui-même, et il croit assez à la vertu, à l'honneur, à la fidélité, pour ne pas admettre légèrement et sur les plus frivoles apparences la possibilité d'une trahison et d'une perfidie. Car rien n'est plus propre à rompre les amitiés les plus solides, les unions les mieux assorties, à troubler l'harmonie et le repos des familles, que ces jalousies toujours inquiètes, tou-

jours furieuses, toujours prêtes à éclater, auxquelles sont disposés certains caractères. Elles troublent le bonheur de ceux qui en sont l'objet et les victimes, et elles font infailliblement le malheur de ceux qui en sont possédés. La jalousie est donc une affection éminemment insociale, par son principe, qui est l'égoïsme, et par ses effets qui sont d'aliéner les cœurs et de les désunir.

Les enfants ne sont pas étrangers à ce sentiment. On en a vu, dès le plus jeune âge, dépérir insensiblement et mourir sous l'influence de cette passion malheureuse. Ces infortunées créatures se consumaient de désir et de désespoir, à la vue des caresses et des préférences qu'une mère injuste et prévenue prodiguait à ses autres enfants, et qu'elle refusait à l'objet de ses dédains. Honte et malheur aux parents qui oublient que tous leurs enfants ont, par la loi de nature et par le don de Dieu, un droit égal à leurs soins et à leur amour, et qui, en allumant dans leur cœur le feu terrible de la jalousie, détruisent ainsi tous les sentiments fraternels, préparent le tourment de leur vie, et leur ouvrent peut-être pour l'avenir la voie du crime et de l'infamie !

Tout sentiment qui nous détache de ceux que nous aimions est aussi une affection insociale, puisqu'il dissout l'union de deux âmes qui s'étaient rapprochées par l'amour. Telle est *l'inconstance* en amitié, dont l'effet est de rompre les alliances contractées, et de briser ces liens du cœur par lesquels les hommes tiennent les uns aux autres. La fidélité est une vertu sociale, parce qu'elle garantit la durée des affections qui nous rattachent à nos semblables. Sans elle point de famille, point d'association solide, permanente. La fidélité a sa source dans une certaine fermeté d'âme qui nous dispose à persister dans les mêmes sentiments, nonobstant les causes qui pourraient nous porter au changement. Il est, au contraire, des hommes qu'une grande mobilité d'idées dispose à se dégoûter aisément de l'objet aimé, à s'attacher à des choses nouvelles, et à passer rapidement d'une affection à une autre. Cette instabilité de cœur est un défaut grave dans le commerce de la vie. Elle est une injure pour ceux que nous aimions, car elle suppose qu'ils ont cessé d'être aimables. Elle est une marque d'égoïsme, car elle indi-

que une recherche continuelle de soi-même dans la poursuite des objets nouveaux , et dans l'abandon de ceux qui ont cessé de nous plaire. L'amour de la nouveauté et du changement n'est que le caprice du moi n'aimant que lui-même dans cette variété infinie de choses qu'il recherche et rejette tour à tour. Or, comment s'attacher à celui qui ne s'attache à personne ? et quel fonds peut-on faire sur les sentiments d'un homme qui d'un instant à l'autre peut passer à votre égard de l'amour à l'indifférence et au dégoût ? Voilà donc encore une affection qu'il faut combattre, comme contraire à notre destinée morale, qui, dans la société, comme dans la famille, nous fait une loi de nous aimer et d'être unis non pas un jour, mais toujours.

L'ingratitude est aussi une espèce d'inconstance. Elle suppose, sinon l'oubli du bienfait, au moins la cessation du mouvement de plaisir et de joie avec lequel on l'a reçu, et la méconnaissance du sentiment de bienveillance et de bonté qui a guidé le bienfaiteur en l'accordant. Aussi, est-il bien rare qu'il n'y ait pas d'abord reconnaissance dans le cœur de l'obligé, au moment où le service est rendu ; car il est presque impossible que ce service ne lui soit pas agréable. Mais peu à peu cette première impression s'efface ; le temps affaiblit le souvenir du bienfait reçu, diminue son importance, et à mesure que ses effets deviennent moins sensibles par le défaut d'actualité, la mémoire perd de vue la main généreuse qui s'est ouverte pour vous l'offrir.

Mais l'ingratitude prend un caractère plus noir, quand , ne se bornant pas à méconnaître le bienfait, et à payer le bienfaiteur d'oubli et d'indifférence, l'obligé se déshonore jusqu'à rendre le mal pour le bien, jusqu'à se faire l'ennemi de celui qui s'était montré son père et son ami. Il y a des hommes orgueilleux pour qui la reconnaissance est un fardeau, pour qui un bienfait est une humiliation, et qui, ne pouvant consentir à reconnaître le rapport d'infériorité qu'il établit entr'eux et le bienfaiteur, croient pouvoir effacer ce rapport et le devoir particulier qu'il entraîne, en poursuivant de leur haine celui que le service rendu élève au-dessus d'eux : calcul abominable d'amour-propre, par lequel on prétend se délivrer de l'obli-

gation, en provoquant l'animadversion de celui auquel elle est due, et en se justifiant ainsi à soi-même l'inimitié qu'on lui porte, par celle que l'on s'attire.

L'ingratitude blesse profondément la société, par la rupture d'un des liens les plus forts et les plus doux qui puissent unir les hommes, l'exercice de la bienfaisance. Elle décourage la charité, elle éteint ou affaiblit le sentiment qui nous fait compatir aux maux d'autrui, elle flétrit le cœur, et arrête son expansion, en le contristant, en le resserrant par la crainte de ne secourir que des ingrats, elle éloigne ainsi les hommes les uns des autres par la méfiance et le mépris, et tend à les précipiter dans l'égoïsme, par le désespoir de trouver des âmes reconnaissantes. Brisez les rapports si touchants que la charité établit entre le bienfaiteur et l'obligé, et la société n'est plus qu'un assemblage d'individus réduits à leurs propres forces, et étrangers les uns aux autres.

Enfin il est une affection qui, en dénaturant en nous le sentiment de justice et d'équité naturelle, nous met en opposition avec l'ordre social, et nous rend incapables de remplir convenablement nos devoirs d'homme et de citoyen. C'est la *partialité*, c'est cet attachement aveugle, opiniâtre, aux intérêts d'un parti ou d'une personne, qui nous est suggéré non par l'esprit de justice, mais par la prévention. L'homme partial sacrifie tout à son penchant, à son opinion, la vérité, l'honneur, la bonne foi, l'équité. Ce ne sont pas la raison et la conscience qui dirigent ses inclinations; ce sont elles, au contraire, qui sont la règle de ses actions et de ses jugements. Il ne voit, il ne veut voir que ce que sa passion lui montre, et s'irrite contre tout ce qui contrarie ses préjugés, ou s'attaque à l'objet de ses affections.

Rien de plus funeste à la société que ce sentiment. Dans les tribunaux, il fait fléchir la probité du magistrat sous le poids de la faveur ou de la haine, et substitue aux balances égales de la justice, une mesure arbitraire que le juge prévenu applique selon son caprice. Sur le trône, il aliène le cœur du souverain contre une partie de ses sujets, pour concentrer toutes ses affections sur une classe d'hommes, ou sur un petit nombre de courtisans et de flatteurs. Partout, il sème le mécon-

tentement, la division et la guerre. C'est l'esprit de parti qui rompt la grande unité d'un peuple, en y donnant naissance aux factions. C'est lui qui, opposant les opinions aux opinions, les intérêts aux intérêts, brise la chaîne immense de la communauté, décompose la force sociale, et crée dans une seule nation plusieurs nations rivales, toujours armées l'une contre l'autre, toujours prêtes à s'entre-déchirer. De là les dissensions civiles, qui ne sont, à le bien prendre, que le résultat du déni de justice dont chaque parti se rend coupable envers son adversaire; car où est la justice, là est aussi la paix : *justitia et pax osculatæ sunt.*

Ce que l'esprit de parti, l'esprit de secte, l'esprit de corps, et toutes les inimitiés, toutes les rivalités, toutes les divisions qu'ils engendrent, sont pour un peuple en particulier, l'esprit de nationalité, et les préventions, les inimitiés, les guerres opiniâtres auxquelles il donne naissance, le sont pour l'humanité tout entière. Nous admettons, avec M. Damiron, qu'il puisse y avoir entre les membres d'une société, indépendamment de l'affection nécessairement bienveillante qu'ils se portent les uns aux autres, comme membres de cette société, d'autres sentiments qui soient en raison de leurs positions particulières; nous comprenons qu'ils soient disposés à accorder certaines préférences à ceux de leurs concitoyens qui sympathisent davantage avec eux par des analogies de caractère, d'opinion, de rang, de condition et de fortune. Nous concevons enfin que des associations particulières se forment au milieu de la grande famille, et qu'elles finissent par constituer des corporations, des classes, des ordres, qui tous ont leur existence propre, leurs intérêts distincts, leurs idées à part. Mais si les affections particulières qui lient naturellement entre eux tous ceux qui en font partie, sont aveugles, exclusives, fussent-elles d'ailleurs inspirées par une juste estime des choses, il n'en faut pas moins reconnaître que la grande unité qui constitue l'état est détruite, et que de cette diversité de tendances et de manières de voir doit résulter un défaut d'harmonie qui tôt ou tard se fera sentir d'une manière fâcheuse. Ainsi, que, dans un pays de monarchie, deux classes de citoyens soient en présence, dont l'une se persuade que la république est

la meilleure forme de gouvernement, dont l'autre, ennemie du principe de la souveraineté du peuple, soutienne l'opinion contraire ; que ces deux classes se divisent comme en deux camps, prêtes à s'élancer l'une contre l'autre à la première occasion, n'est-il pas évident que l'anarchie est aux portes d'un pays où se passent de tels faits, qu'il faut que l'un des deux partis triomphe et écrase l'autre, et que le dénouement d'un pareil état de choses doit être une révolution plus ou moins terrible, plus ou moins sanglante? Telle est la conséquence inévitable de ces affections de parti, de race ou de secte, qui, en substituant à l'intérêt général un intérêt de corps, empêchent la société de marcher comme un seul homme vers sa destinée.

De même, s'il est naturel que les membres d'une même société se recherchent et s'attachent les uns aux autres de préférence aux étrangers ; si la communauté de patrie est un lien plus étroit qui unit les hommes d'un même pays, d'une même contrée; si le patriotisme est une vertu, un sentiment noble et estimable, et s'il est bien, s'il est légitime d'aimer avec prédilection le peuple auquel on appartient, le gouvernement qui vous protége, les institutions à l'ombre desquelles on jouit en paix de l'existence, il ne faut pas toutefois que cet amour du pays dégénère en haines nationales, et nous fasse oublier que les peuples étrangers font partie de l'humanité. L'exaltation du sentiment de nationalité a donc aussi son côté mauvais et ses dangers. Elle donne naissance à ces préjugés passionnés, à ces rivalités de peuple à peuple, qui, même dans les temps de paix, et malgré les alliances les plus étroites, entretiennent de secrètes animosités, et arrêtent de part et d'autre l'effusion des sentiments de justice, d'estime et de bienveillance que des rapports intimes devraient leur inspirer. Deux nations ainsi posées l'une en face de l'autre ont beau s'unir par des traités, elles ne s'aimeront jamais, parce qu'un levain d'envie et de sourde inimitié fermente toujours au fond des cœurs. Qu'une occasion se présente, et la haine mutuelle qu'elles se portent éclatera plus violente que jamais. L'instinct de nationalité n'était que comprimé ; dès qu'il trouve à se faire jour, il se produit en mouvements impétueux, qui donnent aux guerres entre nations rivales un caractère particulier

de véhémence et d'acharnement. Les gouvernements doivent-ils favoriser, exciter ces affections passionnées? est-il bon que les citoyens soient animés de ce patriotisme aveugle qui ne voit plus en dehors du pays qu'il habite que des ennemis ou des étrangers? Les gouvernements n'ont qu'un droit, celui d'exiger de tous ceux qu'ils protégent, l'obéissance et le dévouement. Les citoyens n'ont qu'un devoir, celui d'aimer leur patrie, de lui rendre tous les services qui dépendent d'eux, de la secourir dans ses dangers, et de ne jamais sacrifier l'intérêt de sa sûreté et de sa gloire à des considérations personnelles. Hors de là, l'esprit de nationalité dépasse les limites de la justice et de l'équité. Tous les peuples sont au même titre membres de la grande famille du genre humain. Le christianisme a eu précisément pour but de généraliser l'amour des hommes, de le faire sortir de la sphère étroite de la cité, pour l'étendre à toute l'humanité. C'est lui qui a éteint par la charité toutes ces inimitiés nationales qui, dans l'antiquité, perpétuaient de siècle en siècle des guerres atroces, et provoquaient l'extermination des peuples vaincus. C'est lui qui a créé le droit des gens, ce code de justice et de bienveillance universelle, qui place tous les hommes sous la sauvegarde du genre humain. C'est lui qui, tout en recommandant l'amour de la patrie, tout en respectant les rapports particuliers qui lient les citoyens entre eux, veut cependant que tous les hommes se considèrent comme frères. Il resserre ainsi les liens de la société, en les sanctifiant par la religion, et épure le patriotisme en l'allumant au feu de la charité chrétienne. De sorte que toutes les préventions de parti, de secte, d'école, de système, de peuple et de race, se perdant et s'effaçant dans l'amour général de l'humanité, la réalisation complète de la doctrine évangélique ferait véritablement de tous les hommes les concitoyens du monde.

TROISIÈME CATÉGORIE.

Sentiments et affections qui se rapportent à notre perfectionnement moral.

Voici un autre ordre d'affections dont la tendance est bien

différente : car tandis que les affections insociales nous dégradent, en nous éloignant de nos semblables, celles-ci, au contraire, nous élèvent, nous ennoblissent, nous épurent, et par cela même nous rendent plus propres à la société.

La première de ces affections, c'est l'*amour du bien*, que Dieu a mis en nous avec cette lumière intérieure de la conscience, qui nous sert à le distinguer du mal. Nous connaissons naturellement ce qui est bon, ce qui est juste, ce qui est honnête, et nous sommes portés aussi par la loi de notre nature à l'aimer, à nous y attacher. Ainsi, à côté de l'inclination au mal, partage commun de l'humanité depuis la chute originelle, existe en nous un secret penchant vers le bien, débris sauvé du naufrage de notre grandeur première, don précieux de la grâce, dont l'influence se fait sentir plus ou moins, selon que l'éducation et le bon ou mauvais usage de la liberté en ont favorisé ou arrêté le développement. Car l'amour du bien, car la passion du bien, ont pour ennemis irréconciliables au fond du cœur de l'homme, un autre amour, l'amour-propre, une autre passion, la funeste passion de l'égoïsme, qui tendent sans cesse à comprimer les plus nobles mouvements de la conscience. C'est ce que le christianisme exprime avec une si profonde vérité, quand il place l'origine du mal moral dans l'orgueil et dans la concupiscence.

Telle est en effet la triste condition de l'homme, qu'il ne peut se prendre pour objet et pour terme de ses affections, sans qu'aussitôt il incline au mal ; et cela s'explique aisément. L'amour de soi, lorsqu'il est exclusif, altère la rectitude naturelle du jugement, en nous induisant à prendre pour unique règle d'appréciation de toutes choses, l'intérêt personnel, la satisfaction du moi. Alors nous mesurons tout sur nous-mêmes; et nous estimons les choses, non plus d'après leur valeur réelle, mais d'après les rapports de concordance qu'elles ont avec nos désirs et nos passions. Mais comme nos sentiments sont en raison de nos idées, du moment que notre intelligence est viciée, par un principe d'aveuglement et d'erreur toujours agissant, il est impossible que nos affections, détournées sans cesse des objets qui sont en dehors de l'individualité, ne s'égarent pas dans la recherche des jouissances per-

sonnelles. Si nous supposons au contraire le cœur dégagé de cet excès d'amour-propre, rien ne s'oppose plus à ce que les choses se montrent à nous telles qu'elles sont, rien ne vient plus corrompre la pureté de notre jugement, obscurcir pour nous la clarté de l'évidence. La notion du bien brille sans nuage à notre intelligence. La vertu nous apparaît avec tous ses charmes ; chaque chose conserve pour nous son véritable prix, et nos sentiments suivent sans obstacle la pente qui nous entraîne vers tout ce qui est bon et digne de notre amour, parce que toutes les fois que le moi n'est pas en jeu, connaître le bien, c'est l'aimer. Il y a dans le bien un attrait qui nous séduit, qui nous attire, qui convient à notre nature, qui sympathise parfaitement avec elle, et nous ne pouvons nous empêcher de sentir en nous que nous sommes faits pour lui.

Mais comme l'homme ne peut jamais se dépouiller entièrement de l'amour-propre, nous n'aimons jamais le bien qu'imparfaitement; parce que nous nous aimons toujours trop nous-même, pour que nos affections ne soient pas distraites par cet amour de leur légitime objet. De là ce profond antagonisme auquel le cœur de l'homme est en proie ; de là ce désaccord de la nature humaine avec elle-même; de là ces combats, ces luttes intérieures entre les deux penchants qui se disputent l'empire de notre âme ; de là, enfin, ces alternatives de défaite et de victoire qui semblent nous livrer tantôt au génie du bien et tantôt au génie du mal, et qui avaient conduit les Perses à supposer que l'homme est placé sous l'action de deux puissances ennemies, l'une bonne, l'autre mauvaise, *Ormuzd* et *Ahriman*.

Toujours est-il vrai cependant que nous ne cessons jamais entièrement d'aimer le bien. Quels que soient ses égarements et ses passions, quelque perverti qu'il soit par l'égoïsme et par l'habitude du crime, l'homme ne parviendra jamais à changer sa nature, à détruire en lui l'ouvrage du Créateur. Il est fait pour le bien, voilà ce que lui crie incessamment sa conscience; et au milieu même de ses plus grands excès, il ne se sent pas libre de ne pas regretter d'avoir manqué à sa destinée, en ne s'y attachant pas de toutes les forces de son âme. Or, dans ce

regret, qui n'est pas étranger aux plus grands scélérats, n'y a-t-il pas un reste d'amour qui, pour se rallumer, n'attend quelquefois qu'une circonstance extraordinaire?

L'amour du bien peut devenir une passion : passion en quelque sorte surhumaine, qui animait certainement les Vincent de Paule, et tant d'autres âmes magnanimes, dont la pensée n'avait plus qu'un seul objet, dont les actions n'avaient plus qu'un seul mobile. Quand l'homme est une fois entré dans cette voie, quand il est parvenu à se dépouiller de lui-même, et à faire abstraction de tout sentiment personnel, alors le cœur peut s'échauffer, la volonté peut s'animer au point de lui donner en quelque sorte toute puissance pour réaliser dans ses œuvres le type qu'il a devant les yeux, pour satisfaire le noble enthousiasme qui le transporte.

On se persuadera mieux encore que l'homme est fait pour le bien, si l'on réfléchit à l'espèce de sentiment qui accompagne la conscience de la moralité ou de l'immoralité de nos actions. Que se passe-t-il en nous, quand nous connaissons avoir fait librement, et après délibération, ce que nous savons être conforme à la loi morale, quand, réfléchissant sur le caractère de nos déterminations, nous nous rendons à nous-mêmes le témoignage que nous avons rempli notre devoir? Que se passe-t-il en nous quand, avant même d'agir, nous nous connaissons une intention vertueuse, quand nous nous proposons d'accomplir une action que nous savons être moralement bonne? Quel est celui qui, dans les deux cas dont nous parlons, ne ressent pas aussitôt au fond de sa conscience un mouvement de satisfaction et de joie? quel est celui qui alors ne s'approuve pas lui-même, et ne se félicite pas intérieurement d'avoir bien fait, ou d'avoir conçu la pensée de bien faire? Ainsi, toute bonne action détermine dans la conscience de l'agent libre une émotion de plaisir, un sentiment d'approbation et d'estime de soi, qui en est la première et la plus douce récompense. Or, il suffirait du bonheur qui s'attache à la pratique de la vertu, pour nous convaincre que nous sommes faits pour elle; car n'est-ce pas là la voix de la nature, nous indiquant elle-même pour quelle destinée nous avons été créés?

Mais ce n'est pas là le seul avertissement que Dieu nous

donne. Non-seulement il nous excite à la vertu, par l'attrait des jouissances intimes qui accompagnent toute action moralement bonne, mais encore il nous éloigne du vice, il se plaît à nous pousser hors des sentiers du crime, par la crainte des tortures intérieures auxquelles le coupable se dévoue, en violant la règle suprême des mœurs. Car autant nous nous sentons heureux quand nous savons avoir bien fait, autant nous nous sentons malheureux quand nous savons avoir fait ce qui est défendu, quand nous avons la conscience de la perversité de nos intentions et de nos actes. Tourmentés par le souvenir amer de nos fautes, déchirés par l'aiguillon du remords, combien vivement nous sentons alors que l'homme n'est pas fait pour le mal, puisque la violation de la loi morale fait souffrir si cruellement sa nature, puisque de pareilles angoisses suivent l'accomplissement de toute action qu'elle réprouve. Or, ce mépris de nous-mêmes, cette confusion que nous ressentons au souvenir d'une action honteuse, cette haine que nous nous portons intérieurement quand nous nous sommes livrés au vice, ce sentiment pénible avec lequel nous nous rappelons le passé, ces reproches secrets que la conscience nous adresse, voilà les premiers châtiments du crime, et la première sanction de cette loi souveraine que tout homme porte gravée au fond de lui-même. Ainsi la sensibilité vient confirmer le témoignage de l'intelligence. Ainsi toute connaissance du bien ou du mal moral qui se trouve dans nos actions, a son contre-coup dans la partie affective de notre âme, et s'y révèle aussitôt par l'émotion de joie ou de déplaisir qu'elle y fait naître.

Mais si le remords est une peine, il est aussi un moyen de nous faire rentrer dans la voie du bien. Le regret de nos fautes, quelque vif, quelque cuisant qu'il soit, est un sentiment salutaire qui porte avec lui un commencement de consolation, et un germe d'espérance, par cela même qu'il prépare le retour à la vertu. Le repentir n'est déjà plus un simple remords, c'est quelque chose de plus. C'est sans doute encore la douleur d'avoir commis le mal; mais c'est une douleur, c'est une tristesse de l'esprit, mêlée d'aversion pour le vice et de désir pour la vertu. C'est le premier effort du moi rappelé à lui-mê-

me et au devoir par le désenchantement qui suit toute action basse ou criminelle, quand la passion est assoupie, déconcertée par l'assouvissement même.

Ainsi tout nous soutient dans les combats que nous avons à soutenir contre nos inclinations mauvaises. Quand nous succombons, le repentir nous relève, nous détourne du mal, et nous épure par les précautions qu'il nous suggère et les résolutions qu'il nous inspire. Quand nous triomphons, le sentiment de bonheur qui accompagne les actions vertueuses nous encourage au bien, nous excite à nous y attacher, et nous fait faire de nouveaux efforts, pour accroître encore ce contentement intérieur, cette douce paix de l'âme qui naît de la conscience d'avoir fait notre devoir.

Mais toute bonne action n'a pas seulement pour effet de nous mettre en paix avec nous-mêmes, de nous rendre heureux par l'approbation que la conscience nous donne ; elle nous concilie encore l'estime et l'approbation d'autrui. Or nul homme n'est indifférent à la bonne opinion de ceux qui l'entourent ; le suffrage des autres est nécessaire pour que le témoignage que nous nous rendons à nous-mêmes nous tranquillise parfaitement. A moins que l'orgueil ne nous aveugle entièrement, nous avons besoin, pour jouir sans restriction, sans inquiétude, de notre propre estime, que le jugement que nous portons sur nous-mêmes soit confirmé, sanctionné par l'adhésion de nos semblables. Nous avons déjà fait remarquer le plaisir que nous procure la louange : c'est qu'il est doux en effet de sentir que nos actions sont en harmonie avec la morale publique, et que nous avons droit aux sympathies de tout ce qu'il y a d'honorable dans la société. Il y a donc en nous un désir naturel d'estime, qui nous porte à éviter tout ce qui pourrait nous faire démériter de nos semblables, à fuir tout ce qui nous attirerait leur blâme, à craindre tout ce qui provoquerait leur mépris. Car si la vertu a sa récompense dans le bon témoignage des autres hommes, le vice a aussi sa punition dans l'aversion et le dégoût qu'il inspire, dans le sentiment de répulsion, d'indignation et de mépris qu'il excite. Si l'homme vicieux, par l'habitude qu'il a prise de combattre le remords, finit par l'émousser en lui, si l'amour-propre, la vanité le por-

tent à se juger favorablement, et à fermer les yeux sur sa laideur morale, l'indulgence qu'il s'accorde à lui-même n'empêche pas les autres d'apercevoir ses défauts, de condamner ses actes, et de s'indigner contre sa perversité; il a beau s'étourdir, il ne changera pas l'opinion publique; il n'obtiendra pas une estime dont il est indigne, et souvent le sentiment pénible qui s'élève dans la conscience de l'homme qui se sent méprisé, contribue à le rappeler à lui-même, et à lui faire faire quelques efforts pour recouvrer l'honneur et la confiance qu'il a perdus. Car l'infamie pèse comme un insupportable poids sur l'âme la plus dépravée : et l'une des causes les plus ordinaires de suicide, c'est le désespoir de l'homme déshonoré, qui se tue, parce qu'il ne croit plus à la possibilité de reconquérir l'estime de ses concitoyens, parce que la vie lui devient à charge, flétrie comme elle l'est par le mépris public : tant est puissant, tant est profond le besoin éminemment social de conformer ses actions à la loi commune, pour mériter la considération.

Car nous jugeons de la manière dont les autres doivent apprécier nos actes, par la manière dont nous apprécions nous-mêmes ceux dont nous sommes témoins, et nous pressentons que les sentiments que nous leur inspirons quand nous agissons bien ou mal, sont les mêmes que ceux qu'ils nous inspirent quand ils font le bien ou le mal en notre présence. Or, que produit en nous le spectacle de la moralité ou de l'immoralité d'autrui? Pouvons-nous assister à un acte de vertu, de clémence, de générosité, de bienfaisance, de probité, de justice, de dévouement ou de patriotisme, sans sympathiser par la conscience avec celui qui en est l'auteur, sans connaître que cet acte est moralement bon, méritoire, digne de louange; sans lui donner, soit ouvertement soit intérieurement notre approbation, et, si l'envie ou quelque autre affection malveillante tend à corrompre, à dénaturer au fond de notre cœur ce premier mouvement de la nature, sans avoir la conscience de l'injustice que nous commettons en refusant à l'homme vertueux un témoignage public de notre estime, en lui déniant la récompense qu'il mérite?

Qu'éprouvons-nous, au contraire, quand nous voyons com-

mettre une action que nous supposons faite avec une intention mauvaise, quand nous sommes témoins d'un acte de méchanceté, de cruauté, d'injustice, de lâcheté, d'inhumanité? Si l'action est basse et vile, pouvons-nous nous défendre d'un sentiment de mépris pour son auteur ? Si elle est injuste, cruelle, pouvons-nous nous défendre d'un mouvement d'indignation? Enfin, dans tous les cas, pouvons-nous voir violer la loi morale sans éprouver contre l'infracteur une antipathie, une aversion plus ou moins prononcée ?

Ces sentiments naissent en nous, soit que le fait se passe sous nos yeux, soit qu'une fiction dramatique nous le montre imité sur la scène, soit que nous en lisions le récit véridique ou fabuleux dans l'histoire ou dans le roman, soit enfin que le souvenir ou l'imagination le rappelle ou le représente à notre esprit. Dans ces diverses circonstances, toute action supposée faite librement par un personnage réel ou imaginaire, en conformité ou en opposition avec la loi morale, excite toujours en nous une émotion, soit d'amour, de confiance ou d'admiration s'il s'agit d'un acte de vertu, soit de mépris, de haine ou d'indignation s'il s'agit d'un acte d'immoralité. Or, ce sont ces mêmes sentiments que nous jugeons devoir être produits dans le cœur de nos semblables par le spectacle de notre propre moralité, prévoyant avec certitude que nous serons pour les autres un objet d'estime ou de mépris, d'amour ou d'aversion, pour les mêmes actions qui nous rendent les autres aimables ou haïssables.

Ce sentiment du droit de réciprocité nous conduit à *l'amour de la justice,* qui n'est à la vérité qu'un point de vue de l'amour du bien en général, mais qui toutefois peut être considéré comme une affection à part, pouvant se distinguer des autres par son caractère, par conséquent du domaine de la psychologie, dont la fonction est d'analyser l'esprit humain, et d'en décrire les moindres particularités. Aussitôt que l'intelligence a fait la distinction du juste et de l'injuste, notre cœur se prononce en faveur de la justice, et s'y attache, comme à quelque chose qui convient parfaitement à notre condition sociale. Car qu'est-ce qu'être juste, équitable? C'est rendre à chacun ce qui lui est dû. La justice suppose donc tout à la

fois un droit et un devoir. Tout homme a droit à la justice de ses semblables, parce que c'est pour tout homme un devoir de l'exercer envers autrui. La loi de justice se résume dans ces deux préceptes : *Ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'ils te fissent; fais à autrui ce que tu voudrais qu'on te fît à toi-même.* Or, quoi de plus propre à tranquilliser l'homme vivant en société, à lui inspirer une pleine et entière sécurité vis-à-vis de ses semblables, que l'exacte observation de ces deux commandements? Car s'ils lui imposent un double devoir, ils lui garantissent un double droit. S'ils lui défendent de faire du mal aux autres, s'ils lui prescrivent de leur faire du bien, il sait que l'obligation est réciproque, et que par là, non-seulement sa personne et ses biens sont garantis contre toute attaque, mais encore sont placés en quelque sorte sous la sauvegarde de l'humanité : de sorte que tout homme peut se dire : Non-seulement je n'ai plus à craindre de la part des autres ce qu'ils ne voudraient pas que je leur fisse à eux-mêmes, mais j'ai droit d'attendre de chacun d'eux tous les services qu'ils seraient bien aises que je leur rendisse dans les circonstances où je me trouve. Voilà pourquoi nous aimons singulièrement la justice. C'est qu'elle a pour fondement la loi d'égalité. Or, l'égalité nous plaît, parce que tous les hommes y trouvent leur compte. Soumis au même Dieu, aux mêmes conditions morales d'existence, aux mêmes devoirs, nous ne sommes obligés envers les autres hommes qu'autant et de la même manière qu'ils le sont envers nous, ni plus ni moins. Aussi, ne pouvons-nous être témoins d'un acte de justice et d'équité, sans éprouver une émotion de plaisir : car ce respect des droits d'autrui est pour nous un gage du respect qu'on porterait aux nôtres, et nous ne pouvons nous empêcher d'applaudir intérieurement à tout ce qui en assure le maintien. Combien nous est odieux au contraire un acte d'injustice? C'est que toute iniquité nous paraît une attaque personnelle; car nous ne pouvons nous croire en sûreté partout où le droit peut être méconnu. Tout citoyen n'est-il pas, en effet, menacé dans son existence par le juge prévaricateur, par le magistrat partial, qui sacrifie son devoir à ses passions et à ses préjugés? Or, comme la société repose tout

entière sur la justice, la violation des lois de l'équité, qui nous prive de tous les avantages de la vie sociale, est la chose que les peuples pardonnent le moins et dont la conscience publique s'indigne le plus.

Après l'amour de la justice, nous placerons l'amour de la vérité, sentiment qui révèle la droiture de l'esprit, comme l'amour de la justice révèle la droiture du cœur. L'homme a un penchant naturel pour le vrai, il hait la dissimulation et le mensonge. Tout ce qui est faux, tout caractère qui se cache pour tromper, toute parole qui n'est pas l'expression de la pensée, toute imitation infidèle de la nature, nous affecte d'une manière désagréable. Au contraire, la franchise, la sincérité, l'ingénuité nous plaisent, nous charment, nous attirent. Non-seulement nous aimons la vérité dans les autres, mais nous l'aimons dans nous-mêmes; nous nous réjouissons de l'avoir trouvée, nous nous applaudissons de la dire, nous nous en voulons de l'avoir outragée. N'est-ce pas, en effet, la vérité que nous cherchons en tout, dans les sciences qui sont l'objet de nos études, dans les amitiés que nous contractons, dans les conventions qui nous lient à nos semblables, dans les traités, dans les alliances, dans les lois, dans toutes les relations de la vie sociale? Nous voulons que tout soit vrai pour satisfaire au besoin de notre intelligence et pour ne pas tromper l'instinct de la sociabilité ; car l'erreur n'est pas le but que Dieu propose à notre désir de connaître, et ce n'est pas par la mauvaise foi et l'hypocrisie qu'il a voulu que nos semblables répondissent aux sentiments d'amour et de confiance qu'ils nous inspirent.

Or, aimer la justice, aimer la vérité, haïr l'iniquité, abhorrer le mensonge, ce sont là de nobles inclinations, qui élèvent notre nature et qui la poussent au bien; et l'on peut juger avec certitude du degré de moralité d'un individu d'après le degré de force et de puissance que ce double penchant vers le juste et vers le vrai a conservé dans son cœur. L'extrême perversité et l'extrême corruption ne sont autre chose que l'extinction totale de ces deux sentiments.

J'ai dit que ces affections élèvent l'âme. Car la justice, c'est Dieu, c'est l'expression de sa volonté souveraine, c'est la loi suprême du monde moral; la vérité, c'est encore Dieu, c'est

l'Être qui se révèle à notre intelligence à tous les degrés de l'échelle depuis le fini jusqu'à l'infini, c'est la lumière que Dieu a répandue sur toutes les réalités, sur lui-même et sur ses œuvres, pour les rendre accessibles à la vue de l'esprit. « Car, dit Bossuet, l'âme (qui se tourne à cette lumière) est droite par cette volonté, parce qu'elle s'attache à la règle de toutes ses pensées, qui n'est autre que la vérité. Là s'achève aussi la conformité de l'âme avec Dieu ; car l'âme qui veut entendre la vérité aime dès là cette vérité que Dieu aime éternellement ; et l'effet de cet amour de la vérité est de nous la faire chercher avec une ardeur infatigable, de nous y attacher immuablement quand elle nous est connue, et de la faire régner sur tous nos désirs. »

Deux autres sentiments, l'amour du beau et l'amour de l'ordre, révèlent encore les hautes destinées de l'homme. Car d'où vient en nous ce penchant qui nous incline vers tout ce qui nous offre l'image de la beauté et de l'ordre ? D'où vient cette aversion qui nous éloigne de tout ce qui est laid, ce sentiment désagréable que fait naître en nous le spectacle du désordre ? Que cherchons-nous à atteindre dans nos conceptions ? que nous proposons-nous de réaliser dans nos œuvres ? C'est un type de beauté idéale que la pensée entrevoit avec plus ou moins de clarté, dont l'attention s'efforce de démêler et d'éclaircir les ombres, et que l'exécution ne peut jamais reproduire tel qu'il nous apparaît dans le vague indéfini de nos créations mentales. A quoi tendons-nous sans cesse dans la conduite de la vie ? à ordonner nos pensées et nos actions dans le sens du but que nous voulons atteindre. Si nos idées ne s'enchaînent pas avec suite, s'il n'y a pas entre elles cette liaison qui satisfait l'esprit, si nos raisonnements ne nous conduisent pas aux conséquences que nous avions en vue, si nos paroles ne correspondent pas à notre pensée, si elles n'en sont pas l'image et la représentation fidèle, si nous exprimons mal, sans netteté, sans précision, ce que nous sentons, ce que nous voulons, ce désordre de notre intelligence, cette incohérence de nos discours nous cause une émotion pénible. Nous souffrons intérieurement de la confusion de nos idées et de notre langage ; car nous avons le sentiment de l'ordre, et nous compre-

nons que c'est en lui que consiste notre puissance intellectuelle. De même, si nos actes sont en désaccord avec notre conscience, s'il n'y a plus d'harmonie entre notre conduite et nos croyances, si nos opinions et notre manière d'agir font contraste avec la raison commune, avec la morale universelle, une inquiétude secrète nous tourmente; nous ne pouvons nous dissimuler qu'il y a là quelque chose d'irrégulier, de désordonné, de contraire à notre fin, à nos conditions d'existence, et nous n'avons pas de repos jusqu'à ce que nous soyons rentrés dans l'ordre; car l'ordre est un besoin de notre nature. Nous e voulons dans l'œuvre de la création, dans la succession de ses phénomènes, dans le retour périodique des saisons, dans le cours réglé des astres; nous le voulons dans notre famille, dans le gouvernement de l'État, dans la société; nous le voulons dans un discours, dans un poème, dans les œuvres de peinture, de sculpture, d'architecture. Nous le voulons partout, parce que seul il est capable de satisfaire notre raison; car la raison, c'est l'ordre. Mais la raison parfaite, c'est Dieu: l'ordre parfait n'est donc que la manifestation de la raison divine. Or, l'ordre parfait, qu'est-il autre chose que la beauté parfaite?

Ainsi, par ses instincts les plus intimes et les plus impérieux, l'homme tend sans cesse vers l'infini. Il y a sur ce sujet des observations aussi vraies que profondes dans le passage suivant de M. Ancillon[1] : « Le sentiment de l'infini et cette espèce de mysticisme qui nous oblige d'admettre ce que nous ne comprenons pas et qui nous fait encore soupçonner et pressentir des vérités là même où nous ne pouvons plus apercevoir clairement des objets, sont le point de départ de toutes les sciences et le point auquel elles aboutissent. Toutes les sciences reposent sur des faits du sens intime ou des sens extérieurs qu'on ne saurait nier sans se renier soi-même, et qu'on ne peut ni concevoir ni prouver. Quand on ne se contente pas de partir des faits pour aller en avant, et que l'être inconnu qui se dit moi se replie sur lui-même, n'éprouve-t-il pas un frémissement secret? ne sent-il pas qu'il est sur la limite du monde in-

[1] *Essais de Philosophie, de Politique et de Littérature,* tom. IV.

visible, sur le fil délié qui sépare le fini de l'infini? L'espèce de tristesse qui accompagne ou qui suit presque toujours les méditations profondes ne vient pas uniquement de fatigue, et participe de ce mélange d'effroi et d'attendrissement qu'inspire toujours le sentiment de l'infini. Quels que soient les objets de la pensée du savant et du philosophe, et quelle que soit la nature des instruments qu'ils emploient, ils se perdent tous finalement dans un océan d'idées confuses, ou plutôt ils sentent et aperçoivent toujours l'infini au-delà du point où leurs connaissances expirent. Le mathématicien, l'astronome, le physicien, le naturaliste sont toujours en présence de l'immensité; ce sentiment prouve leur grandeur et leur petitesse et fait en même temps leur charme et leur désespoir. Avec les données qui servent de base à leurs opérations et qui doivent être pour eux autant d'axiômes, il y a un nombre infini d'inconnues qui ne sont pas données, et qu'il faudrait connaître pour comprendre les autres. Tout ce que nous élevons sur ces données primitives aboutit à son tour à l'infini; les ramifications de l'arbre des connaissances humaines vont se perdre dans le vague de tout ce qui existe au-delà, et ne touchent jamais à la circonférence de la sphère dont nous occupons un point. Les sciences flottent entre deux infinis. « Toutes les extrémités, dit » Pascal, vont se perdre dans l'éblouissement; mais là où la vue » expire, le sentiment existe et agit encore. »

« Le sentiment de l'infini, continue l'auteur, est donc un fait psychologique dont nous ne saurions contester la réalité; êtres finis, nous sommes placés dans l'infini et dans l'immensité; l'infini nous est inconnu, mais nous savons qu'il existe, et cette idée donne naissance à une sorte de mysticisme involontaire, inévitable, qui se retrouve partout, d'où tout part, et où tout aboutit. »

Mais on pourrait croire que ce centiment et ce besoin de l'infini ne s'annoncent que dans les recherches de la science et dans les productions de l'art, et qu'ils sont étrangers au commun des hommes. M. Ancillon répond à cette objection en faisant remarquer que tous les hommes éprouvent un plaisir plus ou moins vif en contemplant la nature. « D'où viendrait ce plaisir, dit il, s'ils n'avaient pas le besoin et le sentiment de

l'infini ? Je ne parle pas ici du charme attaché à la vue ou à l'étude de ces objets de la nature qui vous offrent de l'ordre, de l'harmonie, la convergence de toutes les parties vers un même effet, et qui nous enchantent par les proportions de la beauté ou par le rapport intime de tous les organes avec le jeu total de la machine. Une fleur, une plante, un animal nous attirent et nous plaisent par des raisons de ce genre ; cet ordre de plaisirs suppose des connaissances et de la réflexion, et c'est plutôt un plaisir de l'esprit qu'un plaisir de l'âme. Mais je parle ici de l'impression saisissante que font sur l'homme éclairé et sur l'homme grossier, sur le peuple comme sur les savants, et plus encore sur l'un que sur les autres, les vastes plaines du ciel durant une belle nuit, la mer calme et majestueuse, ou soulevée par la tempête, l'ouragan et sa force dévastatrice et ses incalculables effets, les montagnes aussi anciennes que le globe et aussi indestructibles que lui, la chute non interrompue de ces masses d'eau qui tombent toujours avec une égale rapidité et une égale abondance. Tous les hommes éprouvent un effroi mêlé d'attendrissement, lorsqu'ils sont en présence de ces scènes sublimes ; bien loin que cet état soit un effet de l'imitation, de l'habitude ou de l'art, ils y tombent involontairement. Cet effroi n'est pas la crainte de quelque malheur prochain ou éloigné ; cet attendrissement ne ressemble pas à la tristesse que nous donne le sentiment de nos peines ou le souvenir de nos pertes. Cet effroi n'agite pas l'âme, cet attendrissement n'est pas pénible ni douloureux ; le mélange de ces deux affections est agréable, et ce plaisir est aussi supérieur à tous les autres qu'il est différent d'eux. Il est le résultat naturel du sentiment du fini et de l'infini.

» L'indéfini en durée, en étendue, en force que nous offrent les grandes parties de la nature, nous met en rapport avec l'infini, et l'effroi qu'il nous inspire n'est qu'une sorte de recueillement et de respect ; l'attendrissement qu'il nous donne est un composé de joie et de regret ; de la joie que nous donne l'aperçu vague de l'infini, et du regret de ne pas pouvoir le saisir et le comprendre. L'homme grossier qui contemple le firmament, le sauvage qui s'arrête sans savoir pourquoi sur les bords de la vaste mer, et tombe en la voyant dans une ré-

verie profonde, se sentent saisis et émus, et ne se doutent pas de ce que nous venons de dire ; mais ils constatent à leur insu l'existence du sentiment et du besoin de l'infini dans la nature humaine. »

« A quoi tient la toute-puissance de la musique, dit-il plus loin ? Les hommes de tous les temps et de tous les lieux, à un petit nombre d'exceptions près, la sentent et la reconnaissent ; elle agit souvent avec autant et plus de force sur l'homme grossier que sur l'homme développé. La plupart de ceux que la musique transporte de plaisir et qu'elle jette dans un trouble délicieux et indéfinissable n'entendent rien aux savants calculs qui servent de base à l'harmonie ; ils ne sont peut-être pas même capables de saisir un accord, et la puissance des sons les enlève au monde entier et à eux-mêmes. Cette puissance tient en grande partie à ce que la musique ne peint et n'exprime rien d'une manière précise et déterminée. Elle monte l'âme sur un certain ton de douleur ou de joie, de calme ou d'exaltation, et lui imprime un mouvement et une activité qui la rendent elle-même capable d'amener et de produire un nombre infini d'idées et de sentiments. A la vérité, ces sentiments sont confus, ces idées sont vagues ; mais elles se présentent à l'âme dans l'éloignement comme un océan immense, et dans cet état l'âme n'a plus aucune représentation de bornes ni de limites. C'est parce que tous les arts, remarque encore l'auteur, et principalement la musique et la poésie, réveillent dans l'âme le sentiment de l'infini et lui doivent une partie de leurs charmes, qu'ils se sont toujours associés à la religion et qu'ils se sont attachés à son culte chez les différents peuples de la terre. Les religions de tous les peuples du monde tiennent toutes, plus ou moins, à ce sentiment et à ce besoin de l'infini, qui sommeillent chez les nations sauvages, et qui parviennent à un plus haut degré d'activité et de force chez les nations développées. »

Voilà donc l'existence du besoin de l'infini bien constatée dans la nature humaine ; ce besoin, ce sentiment, est le résultat naturel de la place que l'homme occupe dans l'univers. Par son intelligence il conçoit l'infini, et par son cœur il s'y attache ; il le poursuit de ses désirs, et ces désirs n'ont point de terme. Les forces et les facultés de l'homme sont limitées

et indéfinies, dit le même auteur que nous venons de citer. On peut les étendre à volonté, et leur faire embrasser un plus grand nombre d'objets; on déplacera les limites, mais on ne les fera jamais disparaître : il y aura toujours une foule d'objets auxquels elles n'atteindront pas, et chacun de nous sera toujours limité par tout ce qui n'est pas lui. Quels que soient les progrès d'un être fini, on peut toujours ajouter à ce qu'il possède; des parties intégrantes d'un tout, quel que soit leur accroissement, isolées, ne seront jamais le tout, et le tout réunira toujours toutes les parties.

Or, on conçoit comment le besoin, le désir de l'infini est la condition de notre perfectibilité, comment il nous pousse vers le progrès, comment sa tendance est de nous perfectionner, non-seulement sous le rapport intellectuel, mais encore sous le rapport moral. Par le sentiment de l'infini, nous concevons toujours au-delà de la sphère de nos connaissances, quelque étendue qu'elle soit, un monde immense de réalités qui nous sont inconnues. Et voilà l'aliment éternel de l'activité de l'esprit humain, voilà ce qui entretient, ce qui excite sans relâche le désir qu'il a de connaître. Si ce qu'il est donné à l'homme de savoir était circonscrit dans des limites définies, déterminées, son intelligence ne serait point perfectible; car arrivé, comme les animaux, au point où s'arrêterait pour lui la possibilité du progrès, comme il ne concevrait rien au-delà, il ne ferait aucun effort pour dépasser les limites posées par la nature. Le désir de la science n'existe pas dans les animaux, parce qu'ils n'ont pas la notion et le besoin de l'infini.

Mais c'est principalement sous le point de vue moral qu'il convient d'envisager la tendance de l'homme vers l'infini. Quelques progrès que nous ayons faits dans la vertu, quelque bien que nous ayons réalisé dans nos actions, quelque bon témoignage que nous rende notre conscience, nous ne sommes jamais tellement satisfaits de nous-mêmes, que nous puissions nous dire : c'est assez; nous sommes arrivés aux dernières limites de la perfection humaine; il n'y a plus rien au-delà. Nous concevons toujours un bien plus parfait que celui qui est renfermé dans nos actes, une vertu plus haute que celle que nous pouvons nous reconnaître, une droiture d'intention, une

pureté de cœur plus grande que celles qui nous font agir, une probité plus exacte, une équité plus sévère que celle dont nous nous honorons, une bienfaisance plus active, plus généreuse que celle dont se louent ceux qui nous entourent, un empire plus soutenu de la volonté sur les passions, un dégagement plus complet de tout esprit personnel, de tout calcul d'amour-propre. Oui, plus on avance dans les voies de la perfection morale, plus la conscience devient difficile, délicate, susceptible, plus on est en quelque sorte mécontent de soi-même, plus on se trouve loin de ce sublime idéal que conçoit la pensée, et que l'on s'efforce d'imiter. Ceux qui ont le mieux peint les misères de l'humanité, sa faiblesse, son impuissance pour le bien, les imperfections de sa nature, sont ceux qui ont été les plus purs, les plus vertueux, les plus parfaits des hommes. C'est que plus ils devenaient parfaits, plus la sphère du bien s'agrandissait devant eux, plus ils voyaient reculer les limites de la perfection, plus ils s'élançaient dans le vague indéfini de leurs désirs, à la recherche de ce quelque chose d'inconnu, d'incommensurable qui seul pouvait remplir l'immensité de leur cœur, et répondre à la grandeur de leurs conceptions. La pensée religieuse, telle que l'inspire le Christianisme, est éminemment propre à favoriser ce sentiment, ce désir ardent de l'infini. Car l'Évangile ne pose aucune borne à la volonté humaine; il ne détermine aucun terme où l'homme puisse s'arrêter et croire qu'il a accompli sa tâche. Il lui ouvre une carrière immense, indéfinie, en lui disant : Marche, et lorsqu'il lui semble l'avoir parcourue, au lieu de l'inviter au repos, il lui dit encore : Avance toujours. Car c'est Dieu même, c'est la perfection infinie qu'il lui propose pour modèle; c'est l'exemple de la sagesse suprême, de celui qui est le type de toute vertu, de toute justice, de toute bonté, qu'il présente à son imitation. *Soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait.* Voilà ce que Jésus-Christ a dit aux hommes. Et depuis ce temps les hommes, réhabilités par lui dans la dignité de leur nature, éclairés par la lumière d'en haut, fortifiés par la puissance surnaturelle de cette divine parole, se sont mis à marcher sur les traces, non pas d'un modèle indéfini, se perdant dans le vague de la pensée, mais de Dieu même, uni à la nature

humaine, et se révélant à elle avec toutes ses admirables perfections dans la personne du Sauveur. Ainsi ce que l'homme n'eût jamais pu croire possible, ce à quoi il n'eût même jamais osé aspirer, se réalise tous les jours dans l'âme pieuse qui reflète pour ainsi dire en elle un rayon de l'infini, et *cette imitation de Dieu même*, que Platon et d'autres sages de l'antiquité recommandaient à leurs disciples, sans y avoir foi et sans la comprendre, est devenue, sous l'empire de la loi évangélique, le précepte le plus familier du chrétien, et le but commun de l'humanité. Religion sublime que celle qui fait à l'homme un devoir de la perfection, qui lui en inspire incessamment le désir, et qui la lui rend possible, en le revêtant de la force même de Dieu.

Or, plus l'idée de la perfection est claire et distincte en nous, plus s'accroît dans notre cœur l'amour du bien parfait, et plus doit être vif et profond le déplaisir causé par le sentiment de notre imperfection morale, plus doit être poignante la honte que nous fait ressentir la conscience de notre faiblesse et de notre dégradation. Alors la moindre tache qui souille cette innocence, cette pureté de cœur parfaite qui nous est recommandée, nous livre à une inexprimable confusion. Alors l'infraction la plus légère, l'omission la plus imperceptible soulève en nous le remords et toutes ses tristesses; car nous nous sommes fait une conscience calquée sur l'idéal de vertu que nous offre la perfection évangélique. Mais ici le remords est un stimulant salutaire qui nous corrige, qui nous purifie, et qui nous pousse vers la perfection. C'est le secours de Dieu même qui, voulant nous rendre semblables à lui, nous avertit par là des moindres défauts qui peuvent altérer l'œuvre de notre régénération parfaite.

Or, on comprend quel respect de lui-même, quel sentiment de sa dignité d'homme, quelle sublime idée de la noblesse et de la grandeur de ses destinées, doit avoir celui qui puise ainsi toutes ses inspirations dans la pensée de Dieu, quelle joie indicible, quel inexprimable bonheur doit résulter pour lui de la conscience de son progrès moral, et quels efforts il doit et peut tenter, pour atteindre cet objet constant de ses désirs, la perfection même de Dieu.

C'est par le sentiment de l'infini qu'on explique aussi l'amour du merveilleux, de l'extraordinaire, ainsi que l'étonnement, l'admiration, l'enthousiasme qu'il excite. Chose digne de remarque : la simplicité, par cela seul qu'elle est vulgaire, frappe peu l'attention des esprits. Elle ne plaît qu'à la réflexion, parce qu'elle est l'ordre. Mais au premier coup-d'œil, elle n'est accueillie qu'avec indifférence, parce qu'elle n'a rien de saillant qui impressionne fortement la sensibilité, qui saisisse vivement l'imagination. Expliquez à un enfant, à un homme du peuple, un phénomène quelconque de la nature, par des moyens simples, naturels, ordinaires, s'il a du bon sens, il vous comprendra, il pourra même vous écouter avec intérêt ; mais il restera froid : vous n'aurez point fait vibrer en lui la corde sensible. Votre explication satisfera sa raison ; elle n'aura point touché son cœur. Mais voulez-vous le rendre attentif, remuer fortement son âme, faire naître en lui l'admiration, l'enthousiasme? Parlez-lui de quelque cause surnaturelle, extraordinaire, miraculeuse, de quelque agent mystérieux, inconnu, dont la puissance occulte a présidé à l'événement; agrandissez le champ de ses idées, en les jetant dans le vague de l'infini, faites-lui un monde peuplé d'êtres d'une nature surhumaine, présentez-lui enfin le merveilleux avec tous ses prestiges et tous ses enchantements, et vous allez le voir tressaillir d'étonnement et de plaisir, recueillir avec avidité toutes vos paroles, et comme se suspendre à vos lèvres, pour ne rien perdre de vos récits : *Pendet narrantis ab ore.*

D'où vient ce désir, cet amour du merveilleux, ce besoin d'admiration, ce penchant pour tout ce qui dépasse la sphère des réalités au milieu desquelles nous vivons? Certes, nous sommes loin de vouloir déprécier la science; mais avec ses froides analyses, ses décompositions sans fin, ses descriptions anatomiques des plus admirables effets de la puissance divine, et surtout avec cette multitude de causes secondaires sous l'action desquelles elle cache trop souvent la vraie cause, la cause éternellement agissante de tout ce qui est, elle répond mal à toutes ces tendances sublimes par lesquelles l'homme s'élève instinctivement jusqu'au sanctuaire mystérieux qui recèle la raison suprême de toutes choses. Il faut le dire, toutes ses lois,

si laborieusement découvertes par les savants, et dont la connaissance d'ailleurs est une des plus belles conquêtes de l'esprit humain, sont loin de satisfaire l'inépuisable curiosité de l'homme. Car toutes ces lois sont des êtres conventionnels, hypothétiques, qui n'ont quelque réalité qu'autant qu'ils représentent l'identité constante des moyens par lesquels Dieu gouverne et conserve le monde qu'il a créé. Mais la pensée humaine aspire à embrasser quelque chose de plus haut que le contingent et le conditionnel. C'est l'absolu qu'elle cherche, c'est le nécessaire qu'elle s'efforce de saisir. Voilà ce qui explique pourquoi les abstractions de la science ont si peu d'attrait pour le commun des hommes, pourquoi elle désenchante pour ainsi dire l'univers en concentrant sa pensée dans la matière, en substituant à cette âme universelle qui anime tout, qui vivifie tout par sa présence, tous ces principes inductifs que la raison sans doute a besoin de supposer et d'admettre, mais au-dessus desquels elle est forcée de reconnaître un principe bien autrement réel, bien autrement puissant. Car enfin ses lois que sont-elles? sont-elles matérielles comme les corps qu'elles régissent? sont-elles immatérielles? et dans cette dernière hypothèse sont-elles mode ou substance? Si elles ne sont que des modes, elles ne sont donc autre chose que l'expression de la volonté divine, que l'action de Dieu lui-même! Si elles sont des substances, des êtres, ce seraient donc des êtres immatériels, spirituels, qui auraient une existence distincte de Dieu même!

Or, toutes ces hypothèses n'ont rien qui aille à l'âme des peuples. L'homme a le sentiment de l'infini, du nécessaire, de l'absolu. Il veut une cause surhumaine de tous les accidents qui se passent sous ses yeux. Si on ne la lui montre pas, il l'imaginera, et dédaignera de s'arrêter à ces petites causes, à ces causes subordonnées par lesquelles la science prétend expliquer les effets les plus merveilleux. Pour rendre raison de l'extraordinaire, il aura recours à des puissances surnaturelles, à des génies supérieurs, à des démons, à la magie, à toutes les conceptions les plus bizarres que le penchant à la superstition puisse inventer. Et ne croyez pas que la science le désabuse; l'homme, encore une fois, a besoin de merveilleux; sa nature

le porte à l'admiration, à l'enthousiasme, et la science tue l'admiration, éteint l'enthousiasme. Hâtez-vous donc de lui montrer Dieu, sa puissance infinie, sa grandeur sans bornes, comme la source, comme la cause éternellement subsistante de tout ce qui l'étonne, de tout ce qu'il admire, si vous ne voulez pas que son imagination s'égare dans de déplorables illusions, et vous aurez satisfait le noble instinct de son cœur tout en satisfaisant sa raison. Laissez-lui attribuer les événements surnaturels à des causes surnaturelles, laissez-le croire à la réalité des miracles qu'il voit, laissez-le admirer les merveilles dont il est témoin, laissez-le faire intervenir Dieu directement pour expliquer la résurrection d'un mort ou la guérison d'un aveugle de naissance, ou la multiplication des pains dans le désert, et n'allez pas nier l'extraordinaire, parce qu'il choque vos lois de la nature, et qu'il intervertit cet ordre dans lequel vous prétendez emprisonner l'action de la puissance divine. Vous aurez beau recourir à l'électricité, au galvanisme, à la combinaison chimique des éléments, à toutes les ressources de la science pour dépouiller le fait de son caractère miraculeux, pour le réduire aux dimensions d'un accident ordinaire par une explication toute naturelle, vous ne ferez pas qu'il cesse de pressentir le doigt divin ; ou, si vous parvenez à faire naître en lui l'incrédulité, vous aurez éteint dans son cœur l'un des plus nobles instincts de la nature, vous aurez dépouillé le sublime spectacle du ciel et de la terre de tous ses charmes, vous n'aurez plus fait de l'univers qu'un cadavre insensible, qu'une matière froide et sans vie dont toutes les merveilles se réduisent à des mouvements mécaniques, dont vous ne montrerez pas même le premier moteur.

Mais le besoin du merveilleux ne se fait pas sentir seulement en présence de la nature; nous l'éprouvons aussi par rapport à nous-mêmes. Un secret penchant nous porte à vouloir réaliser en nous l'étonnant, l'extraordinaire. Nous voulons être pour nous-mêmes un sujet d'admiration, en agrandissant dans nos rêves la sphère de notre vie, en nous élançant sans cesse, sur les ailes de l'imagination et de l'espérance, à la poursuite de ces chimères sublimes, pour lesquelles nous aimons à sortir des réalités infimes de l'existence positive. Quel est celui qui

n'a pas rêvé pour lui une condition, une fortune, un grandeur, de richesse, de félicité supérieur à tout ce qu offrir la vie réelle? Quel est celui qui dans ses songes de et de bonheur n'a pas entrevu quelque chose d'inconnu traordinaire, vers lequel ses désirs se portaient avec a Rappelons-nous ces temps de la jeunesse où une âme n sans expérience se précipite au-devant d'un avenir mys qui, en raison de son obscurité même, lui paraît ren merveilles. Alors, la vie, contemplée ainsi dans le lointain qu'une suite d'enchantements, qu'une magie sans fin. gination embellit tout, revêt tout des plus séduisantes co On se fait à son gré une existence qui n'a nulle part s dèle sur la terre. Jeune poète, on surpasse par le génie renommée, les Homère et les Milton. Jeune guerrier, lustre par des exploits qui laissent bien loin ceux des p meux héros de l'antiquité. Sur le trône, on rêve l'em monde, et l'on aspire à quelque chose de plus haut enco la domination d'Alexandre et de César. Avare, on accur idée, on réunit sous sa main tous les trésors du Pactole, est encore au-dessous de la richesse que l'on imagine l'on convoite. Voluptueux, on nage en esprit dans un oc plaisirs sans mélange et sans terme. Jeune chrétien, on dans sa ferveur et dans son innocence une sainteté, u reté de vie plus parfaite encore que celle des plus sain chorètes, et dont la pureté et la sainteté des anges p seules offrir l'image, car chacun compose son avenir et s dans des positions analogues à la nature et au cours or de ses idées, et rien n'est plus varié que l'objet de veries enchanteresses, où l'esprit s'exalte et se précipi le vague immense de ses pensées, selon la diversité des tères, des goûts, des inclinations et des habitudes. Ce du merveilleux, ce désir de l'extraordinaire, ce penc l'admiration et à l'enthousiasme ne sont pas mauvais ils révèlent dans l'homme une destinée plus haute qu qui l'attache à cette terre. Si tout se bornait pour nous d'ici-bas, nos pressentiments, nos espérances n'iraient au-delà de ce qu'elle donne ou de ce qu'elle peut donne est même à remarquer que l'expérience, en nous ramena

cesse à la vie positive, en concentrant les désirs et l'activité de l'esprit dans les limites du présent et du connu, a trop souvent pour effet d'éteindre ce noble enthousiasme pour tout ce qui s'élève au-dessus des proportions ordinaires de l'humanité, de refroidir, de comprimer ces instincts puissants qui nous portent vers les choses grandes, admirables, sublimes. Ces instincts sans doute doivent être dirigés; ceux qui ont leur source dans l'exaltation de l'égoïsme et de l'orgueil sont dangereux et ne peuvent conduire qu'à des résultats funestes, en faussant la volonté de l'homme, en la détournant du but auquel elle doit tendre. Sachez donc vous en emparer et leur donner le bien pour objet, et sous l'impulsion de cet enthousiasme qui transporte les âmes ardentes, vous leur ferez opérer des merveilles. Mais comment remuer ces âmes froides que rien n'excite et qui végètent avec indifférence dans la sphère étroite des intérêts présents? N'attendez d'elles ni élans de patriotisme, ni prodiges de charité, ni miracles de vertu, car ce qui inspire les efforts généreux, c'est la conception des grandes choses; et les grands hommes ne le sont qu'à cette double condition, de concevoir des choses grandes, extraordinaires, et de puiser en eux-mêmes une force de volonté capable de les réaliser.

L'amour du bien et du bien parfait, tel est donc le sentiment que nous ne devons jamais craindre d'exalter dans l'homme jusqu'à l'enthousiame, et cet amour du bien parfait, nous avons vu qu'il existe dans le cœur de tous les hommes avec le désir de l'infini. Il s'agit de l'éclairer et de le développer. Or, à côté du sentiment de l'infini, existe celui de notre faiblesse, de notre infériorité, de notre dépendance. Car, en même temps que nous concevons quelque chose de parfait, nous nous concevons nous-mêmes comme imparfaits, comme bornés dans nos facultés. C'est cette conscience de notre faiblesse, de notre imperfection, qu'il est nécessaire d'entretenir en nous pour nous animer dans la poursuite du bien et pour nous rendre capables de le réaliser dans nos actions. Chose admirable, et qui n'a pas été assez comprise par la plupart des moralistes! c'est le sentiment d'humilité, c'est l'opinion modeste que nous avons de notre propre mérite qui seule peut nous donner assez

de force, nous inspirer assez de persévérance pour vouloir toujours nous perfectionner, quels que soient nos progrès dans la vertu. Quand donc l'Évangile recommande l'humilité comme unique moyen d'arriver à la perfection, bien loin de contredire la nature humaine, il l'explique avec cette connaissance parfaite du cœur de l'homme qui décèle la divinité de son auteur. Car l'orgueil, qui n'est que le sentiment exalté du moi et de son importance, que l'estime exagérée de soi-même, et la confiance aveugle qu'elle nous inspire, éteint d'abord dans l'intelligence l'idée d'une perfection qui ne serait pas en nous, et doit par cela même comprimer dans la volonté tout effort qui tendrait à l'atteindre. L'orgueilleux se croit supérieur à tout ce qui l'environne. D'où lui viendrait donc le désir d'acquérir une vertu qu'il n'a pas, de se donner un mérite qui lui manque? L'humilité, au contraire, suppose le sentiment de son insuffisance; elle se défie d'elle-même, et évite par conséquent toutes les fautes que la présomption fait commettre. Mais, bien loin d'exclure le sentiment de l'infini, elle a précisément sa source dans l'idée claire et distincte d'un état de perfection, vers lequel elle aspire avec d'autant plus de force et d'ardeur qu'elle se croit plus loin de l'avoir réalisé en elle. C'est la comparaison de l'infériorité de son mérite avec la vertu parfaite dont elle a le type dans sa pensée qui est le mobile puissant des généreux efforts qu'elle fait pour se satisfaire. Mais cette comparaison même, qui se renouvelle à chaque progrès dans le bien et qui la tient toujours à distance de son modèle, fait que l'humilité n'est jamais contente d'elle-même, et c'est là tout le secret de sa vertu. Ainsi la condition du perfectionnement moral de l'homme, c'est l'abnégation de tout sentiment d'orgueil et de vanité.

L'humilité, la modestie, la pudeur, vertus angéliques dont les païens eux-mêmes avaient pressenti l'excellence! La morale de l'*Y-king* s'appuie sur ce principe, que l'homme doit imiter la raison céleste, le *Tao*, qui, éclatant et sublime, s'abaisse jusqu'à la terre. En s'*humiliant* ainsi, l'homme, y est-il dit, méritera d'être élevé jusqu'à Dieu. La pudeur, cette appréhension timide de tout ce qui blesse ou peut blesser l'honnêteté; la modestie, cette modération de l'esprit qui nous

dispose à présumer toujours plus avantageusement du mérite d'autrui que du nôtre propre, sans exclure pourtant le respect de nous-mêmes : tels sont, avec l'humilité, les sentiments par lesquels l'homme se place dans les rapports les plus parfaits de convenance avec ses semblables et avec Dieu. Car si la pudeur nous fait craindre jusqu'à l'apparence du mal, et si la modestie nous fait éviter tout ce qui blesserait l'amour-propre d'autrui, l'humilité fait plus encore ; elle nous abaisse devant tout ce qui est au-dessus de nous, elle nous fait reconnaître toutes les supériorités légitimes, elle nous dispose à leur rendre spontanément hommage. Dans la famille, elle nous inspire le respect, la docilité, l'obéissance pour ceux à l'autorité desquels la nature nous a soumis; dans la société, elle nous donne le sentiment de notre dépendance, elle nous la fait trouver juste et raisonnable ; elle nous fait ainsi aimer la subordination, source de la paix et de l'ordre, et nous rend capables de supporter sans murmure et sans peine, chose si difficile à l'orgueil humain, le commandement étranger et l'assujétissement à la volonté d'autrui. Dans la religion, elle nous fait sentir notre néant en présence de l'Être des êtres, de la suprême perfection, de la sainteté infinie ; elle nous fait baisser le front et fléchir le genou devant la souveraine Majesté ; elle nous donne la conscience de notre petitesse, de notre indignité, de notre misère ; elle nous rend vils et méprisables à nos yeux par la considération de notre infirmité morale comparée à la pureté divine, par le souvenir pénible de nos ingratitudes mises en regard des bienfaits sans nombre de Dieu. Elle nous pénètre du regret de nos fautes par la vive image de la gravité de l'offense par laquelle un vil atôme ose s'attaquer à celui qui remplit tout de son immensité. Elle devient ainsi le véhicule le plus puissant du sentiment religieux, de la piété, en développant en nous le penchant naturel qui nous porte à vénérer tout ce qui est grand, tout ce qui est bon, tout ce qui est beau, tout ce qui est juste, penchant qui nous conduit à l'adoration quand il a pour objet la grandeur, la bonté, la beauté, la justice infinies.

Mais l'orgueil ne respecte rien, parce qu'il se croit au-dessus de tout ; il se révolte contre toute loi d'obéissance et de subor-

dination, parce qu'il ne reconnaît aucune supériorité, parce que obéir, c'est s'avouer dépendant, inférieur, et que le propre de l'orgueil est d'abhorrer toute dépendance. L'orgueil commence, dans le jeune âge, par secouer le joug de la puissance paternelle; son premier essai d'émancipation consiste à s'insurger contre la nature, et à briser des liens qui ne sont pour lui qu'une chaîne importune, qu'un humiliant esclavage. Plus tard, c'est l'autorité des maîtres, des chefs, des princes, des rois qu'il méconnaîtra. Ni la supériorité du rang, ni l'ascendant de la vertu, ni le droit de l'expérience, ni la majesté de la vieillesse ne sont capables de lui arracher un acte de déférence, de lui inspirer un sentiment de vénération. Enfin l'orgueil ira jusqu'à refuser à Dieu lui-même l'hommage de sa soumission; car la religion est aussi pour lui un asservissement dont il s'indigne. L'orgueil n'adore pas, ne prie pas, parce qu'adorer, c'est s'humilier, parce que prier, c'est faire l'aveu de son insuffisance. L'orgueil, en un mot, se fait maître, se fait chef, se fait juge, se fait roi, se fait Dieu, pour n'avoir à obéir à personne, pour n'être tenu d'aucun devoir envers personne. Voilà ce qu'est l'orgueil au milieu de la société, méprisant toutes les bienséances, se mettant au-dessus de toutes les lois, rebelle à tous les pouvoirs, n'ayant rien de sacré et d'inviolable, et incapable de se plier à aucun assujétissement, pas même à celui de la reconnaissance, car ce serait se reconnaître obligé envers autrui, et l'orgueil doit se réfugier dans l'ingratitude pour échapper à l'obligation.

Cela seul suffirait pour démontrer combien il importe, dans l'éducation de l'enfance et dans la conduite des peuples, de favoriser le développement du penchant à la vénération, penchant si éminemment social, et dont l'absence rend pour ainsi dire impossible le gouvernement des familles et des nations. On a beaucoup déclamé contre l'excès de ce sentiment, qui a, dit-on, été l'origine de tous ces cultes bizarres dont un respect superstitieux entourait certains objets insensibles, et même jusqu'à des monstres. Sans doute ce sentiment peut s'égarer : l'ignorance a pu diviniser des plantes, des pierres, des animaux, parce qu'elle leur supposait une puissance mystérieuse qu'ils n'avaient pas. Mais n'y a-t-il point quelque

chose de puéril dans la crainte de voir se reproduire de nos jours, sous l'influence des lumières du christianisme, au sein de la civilisation européenne, ces déplorables écarts du sentiment dont nous nous occupons? Que risquons-nous donc aujourd'hui à inculquer dans les populations un profond respect pour la religion du Christ, pour le Dieu de l'Évangile, pour les héros de la foi chrétienne, pour les ministres de la parole sainte, pour nos temples et pour les mystères qui s'y célèbrent? Quel est le père, quel est le maître, quel est le magistrat, quel est le prince qui ne désire pas que son fils, son serviteur, son subordonné, son sujet, honore sa personne, respecte son autorité, défère à ses commandements? Et quel est l'homme sensé qui ne juge pas convenable, légitime, nécessaire de rendre à la Majesté invisible un hommage que les majestés visibles de la terre sont si jalouses de réclamer pour elles? Ce qui est à craindre de nos jours, ce n'est pas la superstition, c'est bien plutôt l'extinction totale du sentiment de vénération pour tout ce qui est digne de nos respects; c'est que le Dieu de la croix ne soit pas adoré comme il devrait l'être, lui qui, en disant à son Père : *Que votre volonté soit faite*, donnait aux enfants, aux serviteurs, aux sujets, à tous ceux qui sont placés sous une autorité quelconque, un exemple sublime de soumission et d'obéissance, et qui moralisait ainsi la famille et la société, en la fondant sur une hiérarchie de pouvoirs et de supériorités qui, depuis le père jusqu'à Dieu, rattache, à tous les degrés de l'échelle sociale, la volonté de l'homme à un principe régulateur par le lien du devoir, du respect et de l'amour. Exaltez donc le sentiment orgueilleux de l'égalité, pour que l'homme refuse de reconnaître un supérieur dans son semblable, et pour qu'il traite insolemment d'égal à égal avec Dieu même. On a tourné en ridicule tout ce que vénéraient nos pères, les choses les plus saintes, les personnes les plus augustes; on a versé l'insulte, la dérision, la moquerie sur toutes les majestés du ciel et de la terre, sur la majesté du père, sur celle du prince, sur celle de la justice et de la loi, sur celle de la vertu, sur celle du prêtre, sur celle de la religion, sur celle de Dieu même; et l'on prétend pouvoir gouverner les peuples avec une raison ainsi désenchantée sur tout, ainsi

rendue incrédule sur l'origine sacrée du devoir; comme si l'obéissance n'avait pas pour principe déterminant la vénération et l'amour, comme s'il était possible d'amener les hommes à se soumettre à ce qu'ils méprisent.

Enfin, il est un dernier sentiment dont nous avons aussi à rendre raison : c'est le désir, c'est l'amour de la solitude, c'est le besoin de nous soustraire au monde et de nous recueillir en nous-mêmes. Ce sentiment n'a pas son principe dans la misanthropie : on fuit les hommes, non pas parce qu'on les hait, mais parce que la vie mondaine est un obstacle à la perfection morale à laquelle on aspire. Nous ne parlons point de ces circonstances extraordinaires qui, dans les premiers siècles du christianisme, poussaient des milliers de fidèles à se réfugier dans les déserts, seul asile où ils pussent jouir en paix de la liberté de servir Dieu selon leur conscience. Le monde païen, avec ses empereurs barbares, ses persécutions, ses supplices et ses bourreaux, suffisait bien alors pour faire prendre en aversion une société qui n'avait que des proscriptions contre les sectateurs de la religion nouvelle. « Mais, dit M. de Châteaubriand, lorsque les maux des siècles barbares se sont évanouis, la société, si habile à tourmenter les âmes et si ingénieuse en douleur, a bien su faire naître mille autres raisons d'adversité qui nous jettent dans la solitude! Que de passions trompées, que de sentiments trahis, que de dégoûts amers, nous entraînent chaque jour hors du monde! » Et cependant ce n'est pas là l'unique principe du sentiment que nous décrivons. Tout homme n'a pas été trahi dans ses amitiés, tout homme n'est pas orphelin, abandonné de ses semblables, en proie à l'infortune, victime de l'injustice; mais tout homme éprouve quelquefois le besoin de vivre avec soi-même, lorsque, fatigué du monde et de ses ennuis, et de la contrainte de ses bienséances, et de ses agitations, il se retire comme dans le sanctuaire de son propre cœur pour jouir d'un moment de calme et de repos. Alors on veut être à soi, et après s'être livré tout entier à la société et avoir senti le fardeau des mille devoirs qu'elle impose, on aime à ressaisir sa propre existence, à retrouver son individualité et à s'appartenir au moins pendant quelques heures.

Mais ce besoin de solitude prend un caractère déterminé dans les âmes élevées, qui, envisageant du haut de la pensée religieuse, la perfection morale à laquelle l'homme est appelé, la corruption du monde, les piéges qu'elle y tend à notre vertu, les passions qu'elle excite en nous, et la difficulté de remplir, au-milieu de ces dangers, notre immortelle destinée, courent s'ensevelir dans une retraite, pour travailler plus sûrement à l'œuvre de leur salut. Le désir de la perfection, et l'incompatibilité d'une vertu sans tache avec le contact impur du monde, et le spectacle corrupteur de ses scandales et de ses vices, voilà ce qui les conduit à sortir de la vie commune, pour pouvoir se posséder dans le secret de leur conscience, et n'avoir plus à combattre que les ennemis intérieurs. Or, tout homme qui n'est pas étranger au sentiment religieux, trouve en lui, à un degré quelconque de développement, le germe de ces désirs, de ces dispositions intimes. Le christianisme l'a déposé dans toute conscience, avec la notion de la perfection évangélique. Pour tout homme, il est des moments où le besoin d'échapper à la tyrannie du monde et à l'esclavage des passions, se fait sentir plus ou moins, où l'image du bonheur qui s'attache à une vie paisible, obscure et toute consacrée à la vertu, se présente à l'esprit avec plus ou moins de clarté et de charmes. « N'en doutons point, dit M. de Châteaubriand, nous avons au fond du cœur mille raisons de solitude; quelques-uns y sont entraînés par une pensée tournée à la contemplation; d'autres, par une certaine pudeur craintive, qui fait qu'ils aiment à habiter en eux-mêmes; enfin, il est des âmes trop excellentes, qui cherchent en vain dans la nature les autres âmes auxquelles elles sont faites pour s'unir, et qui semblent condamnées à une sorte de virginité morale ou de veuvage éternel.

» C'était surtout pour ces âmes solitaires que la religion avait élevé ses retraites. »

TITRE SECOND.

ANALYSE DE L'INTELLIGENCE ; DIVISION DES FAITS INTÉRIEURS QUI S'Y RATTACHENT.

L'intelligence est, comme nous l'avons dit, l'ensemble de toutes les modifications que le *moi* éprouve lorsqu'il est mis en rapport soit avec le monde extérieur, visible ou invisible, soit avec lui-même, par la *connaissance* qu'il prend de ce qui s'y passe. Il subit encore l'action des objets matériels ou immatériels, mais seulement par l'idée ou la notion qu'il en reçoit, par les jugements ou les croyances qu'ils déterminent en lui. Or, nous le répétons, l'*idée* est chose distincte du *sentiment*, et nul homme ne confond ni dans sa pensée, ni dans le langage, le *connaître* avec le *sentir*. Nous comprendrons donc sous le nom commun d'*intelligence*, tous les faits intérieurs que la psychologie désigne sous le nom de *perceptions*.

DIVISION DE LA PERCEPTION.

La perception se divise comme les objets de la connaissance. Or, les objets de la connaissance sont :

1° Le *moi* et ses différentes manières d'être, soit actives, soit passives ;

2° Les faits intérieurs passés que le *moi* se rappelle ;

3° Les corps et leurs qualités ;

4° Le bien et le mal moral, le mérite et le démérite ;

5° Le beau et le laid, soit moral, soit physique ;

6° Les rapports de toutes sortes qui existent entre les choses, la substance, la cause, le temps, l'espace, l'infini, les lois, les principes, les conséquences.

Nous traiterons donc successivement de la *perception de conscience,* ou connaissance des faits *intérieurs présents ;* du *souvenir*, ou connaissance des faits *intérieurs passés ;* de la

perception externe matérielle, ou connaissance du monde sensible et des phénomènes qui s'y passent ; de la *perception morale*, ou connaissance de la distinction du bien et du mal, du mérite et du démérite de l'agent ; de la *perception esthétique*, ou connaissance du beau et du laid ; et enfin de la *perception de rapport*, ou *raison*, par laquelle nous saisissons les *ressemblances* et les *différences* des êtres, et par laquelle nous nous élevons de la notion des *effets* à celle des *causes*, de la notion des *modes* ou phénomènes à celle de la *substance*, de la notion d'*ordre* à celle d'*intelligence*, de la notion de *corps* à celle d'*espace*, de la notion d'*existence et de durée* à celle de *temps*, de la notion du *fini* à celle de l'*infini*, de la notion du *relatif* à celle de l'*absolu*, de la notion du *contingent* à celle du *nécessaire*, de la notion des *faits* à celle des *lois*, de la notion des *principes* à celle des *conséquences*.

PREMIÈRE SECTION.

PERCEPTION INTÉRIEURE OU DE CONSCIENCE, AUTREMENT DITE : SENS INTIME.

La *perception intérieure* ou *de conscience* est la connaissance immédiate que prend le *moi* ou l'esprit de tous les phénomènes qui se produisent en lui, c'est-à-dire de tous les modes dont il est lui-même actuellement le sujet.

« C'est un pouvoir bien incompréhensible, dit M. Ancillon, que cette conscience de nous-mêmes. Par elle nous fixons dans leur course rapide tous les faits et toutes les actions qui se passent en nous ; nous les distinguons les uns des autres ; et comme ces faits se succèdent avec régularité, nous les rangeons d'après certaines lois. »

La perception intérieure est donc l'unique fondement des sciences psychologiques. Par elle, l'existence en nous et hors de nous nous est révélée. Par elle, nous nous distinguons nous-mêmes de tous les faits qui ont lieu en nous et hors de nous. Par elle, le *moi* a conscience de ses sensations, de ses sentiments, de ses idées, de ses désirs, des mouvements de sa volonté ; il s'apparaît à lui-même comme être sensible, intel-

ligent et libre; il acquiert en un mot la *connaissance de soi-même*, objet de la psychologie.

Les phénomènes saisis par la conscience sont appellés *faits intérieurs*, parce qu'ils sont des manières d'être ou d'agir du *moi*, qui en est le sujet. Quelques-uns leur donnent le nom de *subjectifs*, pour les distinguer des faits extérieurs, quelle qu'en soit la nature, matériels ou immatériels, physiques ou métaphysiques, et que l'on nomme pour cette raison *objectifs*. Mais nous croyons que cette appellation manque d'exactitude, et peut entraîner de graves erreurs. Car quoiqu'il soit vrai de dire que l'âme, dans la perception interne, se donne pour ainsi dire en spectacle à elle-même, et qu'elle soit en même temps le sujet connaissant et l'objet connu, comme, par la conscience, l'âme ne se connaît pas en elle-même, mais seulement dans ses modifications et dans ses opérations, dans ses capacités et dans ses facultés, il est faux de dire que les phénomènes saisis par l'observation interne soient identiques au sujet connaissant: ils s'en distinguent, au contraire, comme l'être se distingue de la manière d'être, comme le mode ou la qualité se distingue de la substance, comme la force se distingue de la chose qui en est douée. Les faits internes ne sont donc subjectifs qu'en tant qu'ils se rattachent, qu'ils appartiennent au sujet de la connaissance, mais non pas en tant qu'ils sont identiques au *moi*. Car le *moi*, ce n'est ni la douleur, ni le plaisir, ni l'amour, ni la haine, ni la perception, ni le désir, ni la volition, ni l'attention; c'est ce quelque chose qui souffre, ou qui jouit, qui aime ou qui hait, qui connaît ou qui désire, qui veut agir ou qui veut connaître. « Les faits intérieurs sont une chaîne continue, dit M. Ancillon. Cette chaîne est portée par quelque chose d'indivisible, qui réunit en soi tous ces différents phénomènes. Ce je ne sais quoi d'invisible, qui porte tout, et qui lui-même n'est porté par rien (excepté par Dieu, qui l'a créé et qui le conserve), nous le nommons âme. *Mais*, en étudiant la science *qui a pour objet de faire* connaître l'âme, nous ne pouvons ni ne voulons pénétrer son essence; nous la considérons comme *quelque chose* de *permanent*, qui est le fondement ou du moins la condition première de tous les phénomènes *transitoires* et *passagers*. »

Ainsi la *permanence du moi ou de la personne*, et l'*instabilité des phénomènes* dont la succession non interrompue diversifie à chaque moment son mode d'existence, voilà ce que constate la perception intérieure. La variété des manières d'être dans l'unité de l'être, voilà ce que reflète dans l'âme le miroir de la conscience.

Or, l'existence du *moi*, la personnalité, n'est-elle pas le fait primitif que la science doit chercher à saisir, avant de porter ses investigations sur le monde extérieur ? N'est-ce pas là le point de départ légitime de l'esprit humain, la base inébranlable de toute connaissance, la condition, sinon le principe de toute évidence, de toute certitude ? Car pour connaître, il faut savoir que l'on connaît et ce que l'on connaît. Or le sens intime, en manifestant l'âme à l'âme elle-même comme sujet connaissant, lui donne par cela même l'objet de sa connaissance, puisqu'elle ne peut percevoir intérieurement la notion ou l'idée qui est en elle, sans que cette perception lui donne en même temps la chose ou l'être dont cette notion est la représentation. Ainsi le monde entier vient se réfléchir dans l'âme humaine par le sentiment qu'elle a de tous ses modes d'existence. Et s'il nous était possible de douter de notre *moi*, si le scepticisme pouvait nous atteindre dans la conscience de notre personnalité et de ses manières d'être, à l'instant même une nuit profonde viendrait envahir toute notre intelligence, et toute réalité, toute certitude disparaîtrait pour nous. Tout passe donc par le sens intime, tout ce que nous croyons, tout ce que nous admettons sur le témoignage des autres perceptions, est soumis à l'épreuve de son témoignage, de sorte que si la conscience cessait de faire son office, en nous accusant, comme un moniteur fidèle, tout ce qui se passe en nous, toutes nos connaissances seraient comme non avenues, puisque nous les aurions sans nous en rendre compte, sans savoir même que nous les avons.

Mais si le *moi* et l'existence personnelle est la condition et la base de toute connaissance, si c'est dans l'esprit de l'homme que toute science a son point de départ, et si c'est à lui qu'elle vient aboutir, l'étude de l'âme humaine doit donc précéder toute autre étude, non-seulement parce que la connaissance des divers êtres avec lesquels nous sommes en rapport

n'a d'importance et d'intérêt pour nous qu'autant que nous nous connaissons nous-mêmes, mais encore parce que le *moi* est le fait le moins contestable, et le plus facile à constater. Nous insistons sur cette nécessité de commencer l'étude de la philosophie par la psychologie, pour montrer combien est peu rationnel l'ordre qui plaçait la logique en tête des diverses parties du cours. Car la logique suppose la connaissance des facultés de l'esprit humain, des lois selon lesquelles elles se développent, des circonstances générales dans lesquelles chacun des phénomènes de la pensée se produit, de la nature et de l'origine de nos idées, de la manière dont se forment en nous les jugements et les croyances. Ce n'est que sur ces données premières qu'on peut faire reposer les fondements de l'art de raisonner qui n'est autre chose que la science des moyens propres à nous faire éviter l'erreur et parvenir à la vérité. Or, ces données premières nous sont fournies par la perception de conscience, par l'étude du *moi*, par la psychologie. C'est donc dans la connaissance de soi-même que la logique a sa raison et son principe, de même que la morale a son principe et sa raison dans la connaissance de Dieu. Bossuet ne pensait pas autrement, lorsque, dans son *introduction à la philosophie*, il proposait comme questions capitales, sans la solution desquelles l'esprit humain ne peut faire un pas, et ne pourrait même s'élever, selon lui, à la connaissance de Dieu, ces trois problèmes : qu'est-ce que l'âme? qu'est-ce que le corps? comment ces deux substances sont-elles unies l'une à l'autre?

Mais cette étude de soi-même, ainsi que le remarque M. Ancillon, est aussi difficile qu'elle est importante. « La psychologie, dit-il, est bien plus délicate à traiter que la physique. Les phénomènes de l'âme sont bien plus compliqués que ceux de la nature. L'âme est dans un flux et reflux continuel, où il est difficile d'arrêter et de fixer une représentation ; quelque mobile et variable que soit la nature, elle ne l'est pas au même degré. Chaque état de l'âme n'est qu'un moment indivisible ; il n'y a pas deux états ni deux moments qui se ressemblent, et on ne saurait reproduire dans sa pureté et dans son intégrité un moment de la vie de l'âme, ou du moins s'assurer de son identité avec un autre moment. Les états de la nature se res-

semblent davantage ; les caractères spécifiques et génériques y dominent, chez les différents êtres, sur les différences individuelles. Chez l'homme c'est tout le contraire. On peut reproduire certains phénomènes de la nature, on peut les modifier à volonté pour faire sur eux des expériences ; on ne saurait dire avec vérité la même chose de l'âme. D'ailleurs, la première partie de notre vie s'écoule sans que nous sachions nous observer, faute d'attention réfléchie ; la seconde se passe sans que nous voulions nous observer. La vie extérieure est trop agréable pour que l'âme s'en sépare et fasse de fréquents retours sur elle-même. A l'époque où le goût et le besoin de la réflexion se font sentir, et deviennent même dominants, nous nous trouvons en quelque sorte tout faits, et il nous est impossible de reprendre notre vie par ses commencements, et de découvrir comment nous sommes devenus ce que nous sommes. Et alors même, dans les moments où l'âme est émue et ivement affectée, soit de plaisir, soit de peine, nous ne pouvons pas nous observer, parce que nous sommes trop près des phénomènes, ou plutôt parce que s'identifiant avec nous, ils nous absorbent. Nous sommes alors tout entiers en eux, et nous ne pouvons nous en détacher par la pensée. Quand les affections de la sensibilité sont affaiblies ou calmées, et que nous sommes rendus à nous-mêmes, nous ne pouvons plus juger de l'état précédent, parce que nous ne pouvons ni le reproduire, ni nous y replacer. »

Toutes ces réflexions sont parfaitement justes. Il est très-vrai que l'étonnante rapidité avec laquelle les faits intérieurs se succèdent dans le *moi*, leur complication, leur variété presque infinie, leur fréquente simultanéité, en rendent l'étude d'une difficulté extrême; difficulté qu'augmente encore la force de l'instinct et de l'habitude qui entraîne sans cesse notre attention vers les objets extérieurs, et surtout la nature même de ces faits, dont le propre est de diriger notre attention vers quelque chose de distinct d'eux-mêmes. Et cependant l'homme s'est aperçu de bonne heure, parce que de bonne heure il a senti la nécessité de se connaître, de saisir et d'arrêter au passage tous les phénomènes de sa pensée, de se rendre compte de ses idées, de ses sentiments et de ses actes, de ca-

ractériser chacun de ses états, chacune de ses opérations, de les distinguer les unes des autres, d'en étudier l'origine, d'en apprécier la tendance, d'en peser la valeur morale, et de se faire à lui-même l'histoire de sa propre vie, sous les trois points de vue de la sensibilité, de l'intelligence et du vouloir. Et ce qui prouve que l'homme a eu de bonne heure la connaissance de son *moi* et de sa pensée, ce sont les langues où tous les faits intérieurs ont leur signe et leur expression, où toutes les nuances du sentiment ont leur représentation, où toutes les idées sont spécifiées, où tous les actes de la volonté sont jugés et caractérisés par une dénomination particulière. Qu'on ne dise donc pas que la psychologie est une science obscure, chimérique, impossible, puisque tout homme parle un langage, que tout langage est une psychologie. A la vérité les langues ne sont pas l'ouvrage d'un seul homme, et la plupart des hommes parlent leur langue, sans avoir l'intelligence de la psychologie qu'elle renferme. Or, la philosophie a précisément pour but de donner la clef de cette science, en interprétant les mots, en cherchant à vérifier les idées dont ils sont les signes, par l'étude approfondie de la nature humaine, dont chacun trouve en soi l'expression individualisée.

Mais quoique la perception immédiate de l'existence et de ses modes, soit inséparable de l'existence, cette perception reste obscure dans la plupart des hommes, parce que chez eux la réflexion ne fait point effort pour en éclaircir les données. Ils ont le sentiment de leur existence et de leur pensée ; mais c'est un sentiment vague et confus, qui voit tout dans son ensemble, mais qui ne connaît rien distinctement, parce que rien n'a été observé, analysé, démêlé du milieu du chaos de cette synthèse primitive. Voilà pourquoi les personnes dont nous parlons sont hors d'état de penser avec précision et exactitude, et d'accuser avec fidélité ce qui se passe en eux. Comment leur serait-il possible de rendre raison de leurs idées, et de les présenter avec netteté et avec suite, lorsque jamais leur attention ne s'est portée intérieurement sur l'ordre selon lequel les phénomènes intellectuels se succèdent et s'associent dans l'esprit? Par cela même qu'il y a un art de parler, il y a un art de penser, qui n'est autre que l'application de la science des lois de la pensée.

La perception intérieure, avons-nous dit, est la connaissance des divers faits intérieurs qui se produisent dans l'âme; c'est la vision intime de tout ce qui se passe en nous. Mais la conscience ne témoigne pas seulement des changements et des phénomènes qui ont lieu dans le *moi*, elle nous révèle encore les facultés dont nous sommes doués; car nous rattachons naturellement à ces facultés tous les faits intérieurs, qui ne sont que le produit de leur développement. Il en résulte que ces mêmes facultés ne nous sont connues, qu'après qu'elles sont entrées en exercice, c'est-à-dire que par leurs résultats. Ainsi nous n'avons la conscience de notre sensibilité, soit physique, soit morale, que lorsqu'elle nous a été attestée par l'épreuve que nous en avons faite, c'est-à-dire, par la douleur ou le plaisir, la joie ou la tristesse, l'amour ou la haine que nous avons ressentis en nous. De même notre intelligence ne nous est connue que par nos idées, nos connaissances, nos jugements. De même, enfin, nous ne nous savons doués d'activité spontanée ou libre, qu'après que le sens intime l'a constatée, en nous donnant la connaissance de nos actes de liberté et de vouloir, et de nos différents modes d'activité. Donc, quoique nos facultés préexistent aux faits de l'esprit, la notion ne peut cependant nous en être acquise qu'après celle des faits, puisqu'il est impossible de déterminer les forces ou les puissances d'un être, avant que ces puissances se soient manifestées par les effets qu'elles sont capables de produire. Nous verrons plus tard quelle application importante nous aurons à faire de cette observation, dans la troisième partie de la psychologie.

Ici s'offre à l'examen une question importante : quand et comment le *moi* se révèle-t-il à la conscience? Aurions-nous le sentiment de la personnalité, si l'âme était purement passive, ou faut-il que l'activité entre en exercice pour que l'âme acquière, avec la notion de sa force ou du principe de causalité qui est en elle, la connaissance du *moi* ou de la personne? Voici comment M. Ancillon résout ce difficile problème de la psychologie : « Le sentiment de l'existence, ou la perception immédiate de l'existence, étant inséparable de l'existence même, la conscience de notre force doit avoir précédé le *moi*.

Car le *moi* est plus ou moins le sentiment d'un rapport, soit celui de notre force à d'autres forces qui nous la font sentir par leur différence ou leur antithèse même, soit celui de notre force à certaines modifications de cette force qui vont et viennent et n'ont rien de permanent. Ce sentiment doit même appartenir à l'animal, à qui d'ailleurs toute espèce de *moi* paraît étranger; car les liaisons d'imagination et de mémoire, qui font que l'animal agit aujourd'hui comme un être qui a été affecté hier de telle ou telle manière, n'ont rien de commun avec le *moi* réfléchi. L'enfant doit aussi avoir ce sentiment avant que l'action des objets extérieurs lui ait donné la conscience de *soi*. »

« Il y a donc deux sortes de *moi*; le *moi* direct et le *moi* indirect. Le premier constitue proprement la personnalité; c'est la conscience de la force sensible, intelligente, active; elle ne serait pas ce qu'elle est, elle n'existerait pas, si elle ne sentait pas son existence immédiatement. Le *moi* indirect n'est déjà plus la personnalité pure; c'est le *moi* sensitif ou le *moi* réfléchi. L'un résulte du mélange de la conscience de soi avec la conscience d'une représentation, l'autre d'une opération de la réflexion par laquelle je sépare et je distingue l'objet de la représentation et la représentation même du sujet qui l'éprouve. Je vois les deux premiers comme successifs et variables; le dernier seul est permanent.

» Il y a dans toutes les langues des termes qui viennent à l'appui de cette assertion : que nous avons le sentiment direct de l'existence, que ce sentiment n'est autre chose que la conscience de la force, et que cette conscience est différente de celle des qualités ou des effets de la force. Dans toutes les langues il y a des *substantifs*. Qu'est-ce que le substantif exprime, si ce n'est le lien invisible et mystérieux qui réunit toutes les qualités que les *adjectifs* expriment? En apparence les adjectifs épuisent l'être, surtout si je commence par ceux qui énoncent les qualités qui lui sont communes avec d'autres, et que je finisse par ceux qui énoncent les qualités qui lui sont particulières. L'être n'est rien sans eux, et dans leur totalité ils semblent exprimer l'être tout entier; cependant, nous ne

pouvons nous défendre de l'idée que l'être est encore quelque chose de différent de ses attributs.

» D'où vient cette idée en apparence si bizarre, si singulière, et cependant si ineffaçable? Ne serait-ce pas du sentiment de la force qui constitue notre être, que nous sentons différente de toutes nos actions, qui ne sont que des effets de la force et de toutes nos facultés, qui ne sont que des modifications de la force? Ne pouvant nous séparer du sentiment de la force, sentant à chaque instant sa réalité, nous la projetons hors de nous, et donnons à chaque être une force qui est non-seulement le support, mais le principe de ses qualités et de ses effets.

» Nous n'avons sans doute qu'un sentiment confus et une représentation confuse de ce *moi* direct, ou de l'existence de la force ; mais elles n'en a pas moins de réalité. Les représentations confuses, en général, sont celles où les objets agissent sur l'âme, sans que l'âme réagisse sur les impressions, ou du moins sans qu'elle réagisse sur elles avec une sorte de vivacité et d'énergie. Les représentations claires sont au contraire celles où nous réagissons sur elles, de manière que la réaction est égale à l'action. Or, du moment où nous voulons réagir sur le *moi* direct, et sur le sentiment de l'existence de la force, le *moi* devient indirect, nous lui opposons quelque chose qui n'est pas lui, nous le distinguons des objets ou de nos représentations ; et alors le sentiment de l'existence pure, de la force pure, s'évanouit pour faire place à celui de l'existence comparée. C'est parce que la réflexion établit l'antithèse du *moi* et du *non-moi*, qu'elle paraît faire ressortir la personnalité et la mettre en saillie. Au contraire, le sentiment peut quelquefois paraître l'affaiblir et l'effacer, etc. »

Ce passage a le défaut d'être obscur, embarrassé dans les termes, et ambigu dans sa conclusion. La distinction du moi *direct* et du moi *indirect* est d'ailleurs plus subtile que vraie, et semble plutôt vouloir éluder la difficulté que la résoudre. Il n'y a pas dans l'homme deux moi, il n'y en a qu'un. L'unité de personne, voilà ce que certifie en nous la conscience. Or, encore une fois, il s'agit de savoir si la connaissance de la personnalité nous serait donnée par la perception de nos *états*

et de nos *modifications*. Remarquons que l'âme, en tant que *sensible* et *intelligente*, n'est pas une *force*. Considérée sous le point de vue des sensations, des sentiments et des idées, elle n'est que passive, douée simplement de réceptivité. L'âme n'est véritablement une *force*, une *puissance* que par rapport à la volonté. Alors elle est *active*, elle opère, elle est *cause productive*. Mais tant que l'âme est passive, tant qu'elle subit l'action des objets extérieurs, sans pouvoir encore réagir sur eux, par sa propre énergie; tant qu'elle n'a pas opposé son vouloir aux forces extérieures, et acquis le sentiment de sa propre force, par la résistance qu'elle a éprouvée ou qu'elle a surmontée, peut-elle se distinguer de tout ce qui n'est pas elle, et acquérir la connaissance de sa personnalité? Sans doute la perception de l'existence est inséparable de l'existence; mais le sentiment de l'existence qui a lieu incontestablement dès la première sensation que nous éprouvons, ne doit pas être confondu avec la conscience du *moi*. Et si, comme le reconnaît M. Ancillon, la connaissance du moi a pour antécédent nécessaire, pour condition indispensable la conscience de notre force, nous est-il possible de nous connaître comme force, c'est-à-dire comme cause, avant que cette force soit entrée en exercice par le développement de notre activité volontaire et libre? Si cela est impossible, et la chose nous paraît incontestable, le *moi* ne serait perçu par la conscience qu'avec le premier acte de liberté et de réflexion. C'est ce que M. Maine de Biran nous semble avoir établi victorieusement dans le passage suivant :

« Le même acte réflexif par lequel le sujet se connaît et se dit *moi*, le manifeste à lui-même, comme force agissante, ou cause qui commence l'action ou le mouvement sans y être déterminé ni contraint par aucune cause autre que le *moi* lui-même, qui s'identifie de la manière la plus complète et la plus intime avec cette force motrice (*sui juris*) qui lui appartient.

» En effet, pendant que tout ce que j'appelle *sensations* s'objective au regard de ma pensée dans l'espace extérieur, ou dans l'étendue de mon corps propre, cette force seule ou le sentiment immédiat que j'ai de son exercice dans un effort actuel, ne se localise en aucune manière.

» J'attribue bien, par exemple, à mes membres le mouvement, ou plutôt l'espèce de modification active (*sui generis*) qui accompagne la contraction volontaire des muscles, et que j'appelle aussi sensation musculaire; mais je n'attribue pas à ces organes la volonté de se mouvoir. Pourquoi? parce que cette volonté n'est pas différente de *moi*, et que ce *moi* qui sent ou perçoit tout dans l'espace, ne peut se localiser lui-même ou s'identifier dans l'objet perçu, sans s'anéantir.

» Certainement la cause ou la force productive interne, que j'appelle ma volonté, a une sphère d'activité plus étendue que les mouvements de mon corps, puisqu'elle embrasse en même temps plusieurs opérations de mon esprit.

» Mais l'espèce, le nombre, le caractère des effets ne changent rien à la nature de la cause. L'effort primitif n'est pas plus *matériel* dans les premiers mouvements *volontaires* du corps que dans l'exercice de l'activité intellectuelle et morale développée; et nous entendrons mal cette *activité*, comme les notions dont elle est le type, tant que nous ne l'aurons pas ramenée à son principe, ou au mode d'exercice le plus simple sous lequel elle puisse se manifester à la conscience.

» Or, le premier sentiment de l'effort libre comprend deux éléments ou deux termes indivisibles, quoique distincts l'un de l'autre dans le même fait de conscience, savoir : la détermination ou l'acte même de la volonté efficace, et la sensation musculaire qui accompagne ou suit cet acte dans un instant inappréciable de la durée.

» Si le *vouloir* n'accompagnait pas, ou ne précédait pas la sensation musculaire, cette sensation serait passive comme toute autre; elle n'emporterait donc avec elle aucune idée de la cause ou force productive.

» D'un autre côté, sans la sensation *effet*, la cause ne saurait être aperçue, ou n'existerait pas comme telle pour la conscience.

» Le sentiment de l'effort fait donc tout le lien des termes de ce rapport primitif, où la cause et l'effet sont donnés distincts comme éléments nécessaires d'un seul et même fait de conscience.

» Dans une hypothèse comme celle de la girouette *animée*

dont parle Bayle, où l'on concevrait un être sentant, *mu* à point nommé comme il désirerait, ou par une sorte d'*harmonie* préétablie entre ses affections, ses besoins ou ses désirs, et les mouvements de son corps, il n'y aurait rien de semblable à l'effort libre, ou au pouvoir, à l'énergie que nous sentons en nous-mêmes, et qui constitue notre existence, notre propriété personnelle. En admettant même qu'un tel être pût avoir quelque sentiment obscur de personnalité, il est impossible de concevoir comment, de l'accord le plus parfait, le plus intime entre des désirs et des mouvements sentis sans aucun effort, c'est-à-dire *involontaires*, on pourrait dériver quelque idée ou notion de *pouvoir*, de *force* productive, ou de cause efficiente, telle que nous l'avons immédiatement de nous-mêmes, et *médiatement* des êtres ou des choses auxquelles nous attribuons le pouvoir de nous modifier.

» Arrêtons-nous ici. En développant ces premières données réflexives sur l'origine commune de la causalité et de la personnalité même, nous ferions un traité complet de psychologie. Bornons-nous seulement à quelques applications propres à éclairer et à justifier le principe psychologique.

» L'activité libre qui coïncide avec la conscience du *moi*, dans l'état de veille, est le seul caractère qui différencie cet état de celui du sommeil, où, l'activité du vouloir et de l'effort étant suspendue, le moi *s'évanouit*, quoique la sensibilité physique et l'imagination spontanée qui en dépendent puissent être en plein exercice.

» Des inductions fondées sur la même expérience nous persuadent également que les animaux n'ont point un *moi* comme nous, par cela seul qu'ils n'ont point d'activité libre, que tous leurs mouvements sont subordonnés à la sensibilité physique, ou à un *instinct* dénué de toute réflexion. Nous savons aussi que le sentiment du *moi* s'obscurcit ou disparaît avec l'activité volontaire, dans les aberrations de sensibilité ou d'imagination connues sous le nom de délire, de manie ou de passions poussées à l'extrême.

» Enfin, toutes les observations dirigées vers ce côté par lequel la psychologie touche à la physiologie, concourent à nous démontrer une identité parfaite de nature, de caractère et

d'origine entre le sentiment du *moi* et celui de l'activité, ou de l'effort voulu et librement déterminé; d'où nous sommes autorisés à conclure : 1° qu'avec toutes les sensations affectives variées, combinées entre elles ou se succédant de toutes manières, la *personnalité* pourrait ne pas exister ; 2° que l'activité seule, en l'absence de toutes les causes étrangères de sensation, la volonté tenant les yeux ouverts dans les ténèbres (*usque in spissis tenebris*), l'ouïe tendue (*arrecta*) dans le silence de la nature, les organes de la vie *animale* dans un parfait repos, les muscles contractés dans une complète immobilité du corps, l'homme est encore tout entier. La personnalité reste intacte tant qu'il y a activité volontaire, ou tant que subsiste cet effort *immanent* qui la constitue.

» Maintenant si nous voulons tenter le passage du point de vue de la conscience, ou de la *science* même, à celui de la croyance; c'est-à-dire, conclure de ce que le sujet de l'effort est pour lui-même, à ce qu'il est en *soi* comme force ou cause absolue hors de l'action ou du sentiment actuel de l'effort, nous dirons que la force qui est *moi* ne peut différer de l'absolu de cette force autrement que comme diffèrent les deux points de vue sous lesquels il nous est donné de la concevoir; et ici nous retrouvons le principe ou l'enthymème de Descartes ramené à sa véritable expression psychologique : *Je me sens ou m'aperçois cause libre, donc je suis réellement cause.* »

Après cette citation il reste démontré, selon nous, que le moi ne se révèle à nous que par le développement et la conscience du développement de notre activité, et que si tout se bornait dans l'âme hnmaine au *sentir* et au *connaître*, s'il n'y avait en elle que ces sentiments confus et ces perceptions irréfléchies dans lesquelles elle reçoit l'action du monde extérieur, sans réagir sur lui par la volonté, il lui serait impossible de connaître les limites qui circonscrivent son être, et de se distinguer par conséquent de l'univers. Le panthéisme, qui n'est que la négation de la personnalité humaine, a précisément pour cause l'abus de ces profondes abstractions où se plonge la pensée quand, absorbée dans la contemplation de l'infini et de l'immensité divine, elle perd de vue la force

propre et individuelle de l'homme, ou plutôt l'anéantit dans l'idée absolue de la force universelle. Dans cet état d'extase et de méditation excentrique et impersonnelle, le moi s'oublie véritablement, disparaît et s'abîme dans le vague.

Mais il nous reste une question non moins importante à résoudre : c'est celle de savoir si la perception intérieure, qui est incontestablement continuelle pour chacun de nous dans l'état de veille, est suspendue par le sommeil, et si elle cesse dans l'évanouissement. Il nous est impossible de résoudre directement la question, puisque, pour la résoudre, il faudrait pouvoir s'observer dans l'état d'évanouissement et de sommeil; or, c'est ce qui est impraticable. Mais nous pouvons la résoudre indirectement par le moyen du raisonnement et de l'induction.

Or, c'est un fait hors de doute que, dans l'état de veille, nous ne sommes jamais ni entièrement actifs ni entièrement passifs; il y a toujours mélange d'activité et de passivité, parce que toujours nos diverses facultés sont simultanément en exercice. Même dans ces moments où l'âme semble ne diriger en aucune manière le cours de ses pensées, où elle se laisse faire, pour ainsi dire, toutes ses idées par les causes extérieures qui l'affectent soit dans sa sensibilité, soit dans son intelligence, elle réagit toujours plus ou moins sur les objets du dehors par un degré quelconque d'attention, et sur elle-même par un degré quelconque de réflexion.

« Il est impossible de s'observer, dit M. Damiron, sans se voir à tout instant impressionné et excité, sans se sentir certaines facultés, sans avoir la conscience du développement de certains pouvoirs; tout cela est l'activité; il n'y a qu'à regarder pour le savoir.

» Mais cette activité dure-t-elle toujours? Ne s'interrompt-elle pas quelquefois? N'y a-t-il pas des circonstances où elle cesse et s'éteint, se renouvelle, s'éteint encore, et ainsi de suite jusqu'à la fin?

» On peut répondre à cette question en distinguant deux états, deux modes d'existence qui sont propres à l'âme humaine : celui dans lequel elle se connaît et peut sentir ce qu'elle devient, et celui dans lequel, sans conscience, ou du

moins sans claire conscience, elle ignore ou sait à peine ce qui se passe en elle-même.

» Pour le premier, point de difficulté ; le *moi* est là qui se voit faire, et tout ce qu'il fait lui rend sensible la continuité de son énergie. Pendant cette succession d'actes auxquels il se livre en pleine connaissance de lui-même, jamais il ne se surprend dans un moment de complète inertie; il agit moins quelquefois, mais il persiste à agir ; son repos n'est pas une cessation, mais une modération d'activité. Il va moins vite, se varie moins, répète moins fréquemment les divers jeux de ses facultés, mais il ne se laisse pas défaillir, et agit constamment.

» Dans le second état, il n'en est pas de même ; il n'y a plus là moyen d'observer ; les faits ne manquent pas, mais ils ne se montrent pas. On ne peut pas voir, on ne peut que conjecturer. C'est à quoi sert le raisonnement. Or, si à l'aide du raisonnement on juge de l'*inconnu* par le *connu*, si l'on suppose que, sauf la conscience, ou du moins une conscience claire, le *moi* reste en ces instants tel qu'il était dans les autres, on doit conclure que, durant la veille et lorsqu'il jouit de la santé, actif, toujours actif, il l'est encore lorsqu'il est atteint de quelques-uns de ces accidents qui troublent ou suspendent en lui le développement de la pensée. Pour cesser d'être complet, il ne cesse pas d'être lui-même ; la vie lui demeure donc, à s'en fier du moins à la plus raisonnable des présomptions ; elle lui demeure continue, soutenue, prête à reparaître dans toute sa force dès que les circonstances qui la dominent lui permettront de reprendre ses fonctions suspendues. C'est un temps pendant lequel, par violence ou par langueur, elle est réduite à n'exister que *latente* et *expectante*, qu'on nous passe l'expression, mais sans cependant jamais s'éteindre. S'il n'en était pas ainsi, il y aurait nécessité qu'à chaque époque d'activité il s'opérât sur nouveaux frais comme une seconde création ; car l'âme qui aurait perdu avec l'activité qu'elle possédait tout ce qui tient à cette activité, n'ayant plus que ce vague être qu'elle avait avant d'être *moi*, incapable comme alors de se tirer par elle-même de cette espèce de néant, n'en sortirait derechef qu'en vertu d'un acte semblable à celui qui une première fois lui aurait donné la vie. Dieu

devrait donc se remettre à l'œuvre pour la refaire comme elle était et la restituer en l'état où d'abord il l'avait placée, et il le devrait autant de fois qu'elle serait frappée d'inaction : ce serait une restauration qui ne finirait pas, restauration impuissante, bonne tout au plus pour rétablir, mais incapable de conserver. »

Quoique l'auteur que nous venons de citer n'ose pas affirmer que l'âme, dans le second état qu'il décrit, conserve la conscience, même obscure et confuse, d'elle-même, et que ce passage semble par conséquent étranger à la thèse que nous voulons établir, toutefois, en prouvant qu'il n'y a jamais dans le *moi* cessation absolue d'activité, c'est-à-dire interruption complète de la vie spirituelle, il arrive indirectement à la conclusion que nous nous proposons de tirer de tout ce qui précède. Car, mettant de côté le sens particulier qu'il donne au mot *activité*, qu'il paraît appliquer indistinctement à l'exercice de la sensibilité et de l'intelligence comme à celui de la volonté, nous nous appuierons sur ce fait, qui lui paraît incontestable comme à nous, savoir, que l'âme *agit* toujours, soit qu'elle *agisse passivement*, si l'on peut parler ainsi, par le développement de ses facultés *réceptives*, soit qu'elle *agisse activement*, par le développement de ses facultés volontaires; *anima semper cogitat*, en prenant le mot *pensée* dans son acception la plus générale. La *pensée*, de quelque nature qu'elle soit, sentiment, connaissance, liberté, est proprement la vie de l'âme ; c'est l'attribut essentiel de l'esprit, comme l'*étendue* est l'attribut essentiel du corps. M. Damiron a donc raison de conclure que s'il y avait une fois extinction totale de la pensée, interruption absolue de l'exercice des facultés, il faudrait une seconde création pour tirer de nouveau l'âme du néant où elle serait ensevelie. Il y aurait solution de continuité dans son existence ; et la conséquence de cette hypothèse, comme le fait très-bien observer l'auteur, indépendamment de la fausse idée qu'elle donnerait de la Providence, serait la négation dans l'homme de l'*identité personnelle*.

Mais par là même que l'âme est toujours le sujet de quelque mode, par là même qu'elle est toujours *agissante*, ne fût-ce que par l'exercice de ses fonctions passives, comment est-il

possible de croire qu'il y ait un seul moment de sa vie spirituelle qui ne tombe pas sous l'œil toujours ouvert de la conscience, qui ne soit pas perçu au moins d'une manière confuse? L'âme peut-elle être modifiée, impressionnée, émue, excitée d'une façon quelconque, au degré même le plus faible, sans avoir le sentiment de son existence actuelle, sans avoir conscience de sa manière d'être? Lui est-il possible de se perdre de vue un seul instant; et si elle cessait de se savoir existante, si elle perdait tout sentiment d'elle-même, ne serait-ce pas là un véritable anéantissement? ou plutôt, par cela seul qu'elle existe sous un mode quelconque, qu'il soit du ressort de la sensibilité, de l'intelligence ou de la volonté, n'est-il pas évident qu'elle doit sentir son existence par ce mode même? est-il concevable qu'il en soit autrement?

Faisons l'application de ces principes à l'état de sommeil et d'évanouissement. Beaucoup de physiologistes, préoccupés de l'idée que la pensée avait son siége dans le cerveau, ou même était une des fonctions du cerveau, ont dû naturellement vouloir expliquer l'état de l'âme dans ces deux moments par l'état présumé du cerveau dans ces deux mêmes circonstances, sans paraître se douter le moins du monde que la physiologie n'a absolument rien à nous dire sur la question qui nous occupe, par l'impossibilité évidente d'observer le cerveau dans l'état d'évanouissement et de sommeil. Quand même il serait vrai que la masse cérébrale s'affaisse pendant la durée du sommeil, et que la quantité du sang qui s'y porte se trouve notablement diminuée, qu'importe cette opinion quant au phénomène de la pensée en elle-même et de sa perception interne? La psychologie est donc seule compétente pour décider la question, parce que seule elle a un moyen d'appréciation et d'expérimentation; c'est, d'une part, la mémoire qui nous rappelle les rêves, et d'autre part, la production extérieure de la pensée par les actions et par la parole dans les somnambules. Or, ces deux moyens d'observation sont à la portée de tous; il suffit d'y recourir pour porter un jugement.

Que nous fait donc connaître l'expérience commune? C'est que dans l'homme endormi, comme dans l'homme éveillé, le jeu de la pensée se continue; et nous savons avec certitude

qu'il se continue par le souvenir quelquefois parfaitement clair et distinct des songes qui nous ont préoccupés pendant le sommeil. Mais se continue-t-il toujours? Nous ne saurions en douter? Car qui oserait affirmer le contraire, et soutenir qu'il y a eu cessation du cours de nos pensées, lacune dans le développement de nos facultés, en se fondant uniquement sur ce qu'il n'a pu y avoir continuation de la vie cogitative là où le souvenir ne nous rappelle plus rien? Serait-ce là un argument décisif? Nous pouvons donc juger légitimement de ce qui doit se passer pendant toute la durée du sommeil par ce qui se passe dans les rêves. Or, dans les rêves, l'âme est modifiée, impressionnée, excitée ; elle est même encore active, car elle réagit sans aucun doute sur ses impressions et sur elle-même ; mais son activité n'est plus libre, mais seulement spontanée ; elle n'a plus la direction de ses pensées, elle n'est plus maîtresse de les associer selon les lois de la raison ; elle les prend comme elles lui arrivent, bizarres, incohérentes, contradictoires, mélange monstrueux de faux et de vrai. Et cependant toujours est-il qu'elle a conscience d'elle-même et de ce qui se passe en elle, qu'elle a encore le sentiment du *moi*, mais d'une manière vague et confuse, ne le distinguant plus clairement de tout ce qui n'est pas lui, lui faisant subir mille transformations au gré des caprices d'une imagination délirante, et le confondant même de temps en temps avec les êtres fantastiques qu'elle a créés dans ses rêves. Il n'est donc pas vrai, comme paraît le croire M. Maine de Biran, que le *moi* s'évanouit et disparaît entièrement dans le sommeil, parce qu'il y a toujours dans l'âme un reste d'activité. Souvent même ce *moi*, après s'être obscurci dans l'extravagance des songes, redevient clair et distinct par une lueur subite de réflexion qui brille au milieu des ténèbres de la pensée. Car quel homme n'a pas éprouvé que l'âme, surtout dans les rêves voisins du réveil, aperçoit souvent l'extravagance de ses conceptions, et révoque elle-même en doute la réalité des objets chimériques que l'imagination a rassemblés autour d'elle? Or, cette incrédulité prouve que la réflexion commence à ressaisir son pouvoir.

Ce que nous venons de dire du sommeil en général s'applique à plus forte raison à l'état de somnambulisme. Qui pour-

rait nier l'activité de l'âme dans ce phénomène mystérieux et jusqu'ici inexpliqué? A la vérité, cette activité n'est pas libre. Le somnambule ne se possède pas comme l'homme qui est dans l'état de veille. Mais avec quelle merveilleuse puissance agit en lui la spontanéité? Et comment douter de cette puissance d'activité spontanée, en présence des prodigieux effets qu'elle produit? Or, si dans le somnambulisme se déploient avec une telle énergie les facultés de l'esprit, si même la vie spirituelle semble dominer et comme absorber la vie du corps, comment croire que le *moi*, qui est ainsi en jeu, cesse de s'apercevoir lui-même, et n'ait pas la conscience de sa pensée, de ses désirs, de ses vouloirs, de ses actes, qu'il n'ait pas le sentiment de son existence et de sa personnalité? Il suffit d'interroger un somnambule, et nous l'avons fait souvent, pour s'assurer combien le *moi* lui est présent.

Il n'y a nulle raison pour penser que les choses se passent autrement dans l'état d'évanouissement. Car qu'est-ce que l'évanouissement? C'est une faiblesse et une défaillance de la nature, c'est une cessation de mouvement, c'est une interruption momentanée des fonctions ordinaires de l'organisme. Mais cet état accidentel et passager n'atteint pas l'âme, ou au moins ne l'atteint qu'indirectement. La vie spirituelle continue, mais modifiée par l'état du corps, avec lequel ses rapports souffrent nécessairement une altération réelle, mais dont il est difficile de se rendre exactement compte. Mais de ce que sa correspondance avec les organes n'est plus la même, de ce que les conditions normales de l'union des deux substances sont momentanément dérangées, s'ensuit-il que l'âme cesse d'avoir sa vie à elle, s'ensuit-il que le développement de ses facultés soit tout-à-coup et complètement arrêté? L'âme est-elle tellement dépendante du corps, tellement aux ordres de la matière, que le *moi* s'efface et disparaisse, que la lumière de la conscience s'éteigne, et que l'esprit ne reprenne sa vie et ne ressaisisse sa pensée, que lorsque l'harmonie et le jeu des organes sont rétablis? Il n'en est certainement pas ainsi, et nous en appelons aux souvenirs de ceux qui ont éprouvé cet état. Sans doute la conscience est vague, flottante, incertaine, mais elle existe. Seulement, comme le sentiment

de l'existence ne s'applique plus au corps, dont les fonctions vitales et l'impressionnabilité sont suspendues, ce sentiment cesse d'avoir ce caractère positif qui le distingue, quand nous pouvons localiser dans nos organes nos diverses sensations, ou réaliser en eux nos diverses volitions par les mouvements qu'elles leur impriment; car nous avons une telle habitude de nous personnaliser dans la substance matérielle qui nous est unie, que là où nous manque cette compagne assidue de notre existence d'ici-bas, la conscience de nous-mêmes doit être sourde et sans retentissement, parce qu'elle n'a plus, pour ainsi dire, d'écho qui lui réponde. Le *moi* est, si je puis parler ainsi, déconcerté de son isolement, parce qu'il ne sait plus où se prendre. Mais la personnalité subsiste, et la conscience persévère, ne fût-ce que pour révéler au *moi* l'étrangeté de l'état dans lequel le laisse l'interruption de ses rapports avec les organes.

« Il a été établi, dit M. Buchez, que, pour que l'âme eût conscience et souvenir d'elle-même, une condition serait nécessaire; c'est que l'action engendrée en elle serait portée à l'extérieur, matérialisée et faite chair. Il faut, en un mot, pour qu'elle ait le sentiment d'une de ses œuvres, qu'elle puisse aller en sentir l'image matérielle en dehors d'elle, c'est-à-dire dans le cerveau. Ainsi, nous ne possédons rien, ni sensation, ni pensée, ni invention, ni souvenir, si ces choses ne sont représentées par un signe matériel quelconque. Telle est la condition de notre vie matérielle sur la terre. Or, lorsque par l'effet d'une syncope, le cerveau devient incapable d'agir, lorsque dans le sommeil profond il subit une réparation qu'a rendue nécessaire l'épuisement de névrosité éprouvé dans la veille précédente, l'âme n'a point alors d'organe susceptible de recevoir cette matérialisation dont il s'agit; il n'y a par suite pas de signe possible. Il n'existe rien devant l'esprit qui soit représentatif de son activité : il n'en garde donc pas souvenir. » Qu'il n'en garde pas souvenir, soit! puisque le souvenir n'est possible que par la réflexion, et que, dans l'état de syncope, l'esprit troublé dans ses conditions habituelles d'existence n'est pas assez maître de lui même pour réfléchir. Mais a-t-il conscience de ce qu'il est alors?

A-t-il le sentiment au moins confus de l'état inusité dans lequel il se trouve? Voilà la question. Or, encore une fois, nous croyons que par cela seul que l'âme existe, elle doit se sentir existante. Nous ne comprendrons jamais que le sentiment de l'existence, même troublée par un mode insolite, puisse cesser entièrement, lorsque l'existence elle-même continue d'avoir son cours.

Nous pouvons conclure de toutes ces observations que la perception intérieure est continue; qu'elle renferme invariablement 1° la notion d'un phénomène intérieur, ou mode d'existence quelconque; 2° la croyance que ce mode doit être affirmé comme existant actuellement; et qu'elle est, en outre, accompagnée de la double connaissance 1° que le fait intérieur perçu se passe dans un être ou substance qui en est le sujet, et que nous avons désigné sous le nom de *moi* ou d'esprit; 2° que ce même mode a pour cause, ou le *moi* lui-même, qui le produit alors par sa propre énergie, ou quelque chose de distinct du *moi*, dans tous les cas où celui-ci est passif. Ainsi, par la conscience, l'esprit sait qu'il existe et comment il existe, distinguant ses modifications de ses opérations, et se reconnaissant un double pouvoir, pouvoir de simple *réceptivité*, pouvoir de *productivité*. Nous verrons plus tard comment la réflexion vient éclaircir les données primitives de nos diverses perceptions.

SECONDE SECTION.

DU SOUVENIR, OU DE LA PERCEPTION DES FAITS INTÉRIEURS PASSÉS.

Mais ce serait en vain que nous aurions la conscience de tous les *faits intérieurs* qui se passent actuellement en nous, si nous n'avions encore la faculté de nous rappeler ces mêmes faits, quand ils sont passés : puissance merveilleuse par laquelle, joignant toujours à la connaissance de notre existence présente celle de notre existence antérieure, nous avons le sentiment de la continuité du *moi* dans le temps, de notre durée, de notre identité personnelle.

Le *souvenir* est donc la perception du passé, comme la conscience est la perception du présent; c'est la connaissance d'un fait intérieur qui n'est plus, d'une modification que nous avons éprouvée, mais qui a fait place à une autre, d'un acte que notre âme a produit, mais auquel le développement de notre activité volontaire a fait succéder depuis une foule d'autres actes. C'est le rappel d'un sentiment, d'une idée, d'une conception, d'un désir, d'une volition, enfin d'une pensée quelconque, qui nous avait préoccupés auparavant, et qui vient se présenter de nouveau à la vue de l'esprit.

« Un objet est présent, dit M. Damiron, et nous en avons une idée; nous jugeons qu'il est là avec tels ou tels attributs; il disparaît ou demeure, mais il cesse de nous affecter, et nous cessons d'y être sensibles, nous n'en avons plus la pensée; cela dure un certain temps, puis il arrive que nous y repensons; et cependant nous n'avons pas besoin que derechef il s'offre à nous et nous renouvelle par sa présence l'impression que nous en avons reçue; en son absence, et quand il n'est plus, lorsqu'il n'agit ni ne peut plus agir d'aucune façon sur notre intelligence, nous le revoyons et le reconnaissons, nous en ressentons la réalité; il est vrai que nous ne croyons plus, comme d'abord nous le faisions, qu'il est là sous nos yeux, co-existant avec notre pensée, simultané à notre perception : nous croyons qu'il a été, nous l'apercevons dans le passé, mais enfin nous l'apercevons, souvent même avec une clarté tout aussi vive que la première fois. Nous sommes donc spectateurs sans que cependant il y ait spectacle; nous avons la vue des choses sans que les choses soient présentes; et il suffit qu'un événement nous ait frappés à une époque, pour qu'à une époque ultérieure, nous en retrouvions l'idée en nous, pourvu d'ailleurs que toutes les conditions nécessaires à cette opération se trouvent remplies convenablement.

» Ce ne sont pas seulement certaines espèces d'idées que l'âme garde et se représente, comme par exemple les perceptions individuelles et particulières, et les perceptions sensibles. etc. Non, toutes les perceptions, quelles qu'elles soient, sensibles ou morales, concrètes ou abstraites, particulières ou générales, elle peut toutes les faire revivre; nulle ne lui est interdite.

Les conclusions les plus éloignées, comme les plus simples intuitions, les vues les plus étendues, comme les notions les plus immédiates, les imaginations comme les perceptions, le faux comme le vrai, le clair comme l'obscur, il n'est rien qu'elle ne soit en état de renouveler dans l'esprit. Telle est la mémoire ; elle consiste dans le retour de la faculté de penser à une notion ou à une idée qu'elle s'est formée antérieurement, etc. »

Mais est-il vrai que les faits intérieurs passés soient les seuls objets réels du souvenir, de même que les faits intérieurs présents sont les seuls objets réels de la perception de conscience ? La plus simple observation portée sur soi-même prouvera qu'il en est ainsi. Car, de quoi témoigne le souvenir? De notre existence passée, comme le sens intime témoigne de notre existence actuelle. C'est par le souvenir que nous savons avoir vécu dans le passé, comme c'est par la conscience que nous nous apercevons vivant dans le présent, Mais de quoi se compose notre existence passée? Des états et des opérations du *moi* dans le temps qui a précédé le moment actuel, c'est-à-dire de l'ensemble des différents modes qui se sont succédé en lui depuis le jour où il a commencé d'être. Et ces modes eux-mêmes, quels sont-ils? Ce sont tous les faits internes qui se rattachent soit à la sensibilité, soit à l'intelligence, soit à la volonté. Ainsi l'objet du souvenir, c'est telle émotion de plaisir ou de douleur, tel sentiment d'amour ou de haine, telle notion sensible ou morale, telle détermination vertueuse ou coupable, telle intention bonne ou mauvaise. Voilà ce que la mémoire nous représente, comme s'étant passé antérieurement en nous. Ainsi nous pouvons fort bien ne plus ressentir actuellement le plaisir et la douleur que nous avons ressentis hier, ne plus aimer ou ne plus haïr la personne que nous aimions ou que nous haïssions, ne plus vouloir faire le bien ou le mal que nous avons fait précédemment, ne plus avoir la bonne ou mauvaise intention que nous avions auparavant, et cependant nous rappeler tous ces faits comme choses marquant les diverses phases de notre vie affective ou morale, comme étant l'histoire de notre existence personnelle, et des révolutions qui ont eu lieu dans le sein même du *moi*.

Mais nous ne nous rappelons pas seulement avoir éprouvé

tel sentiment, avoir formé telle volition; ce sentiment ne peut apparaître de nouveau à la vue de l'esprit sans que le souvenir nous le montre accompagné de son objet, et il en est de même du désir, de la volition, que nous ne pouvons ressaisir par la mémoire, sans que nous nous rappelions par cela même ce que nous désirions, ce que nous voulions. Cela est vrai à plus forte raison de l'idée ou de la connaissance. Le retour de la faculté de penser à cette idée ou connaissance ne peut la ramener par le souvenir sous les yeux de l'âme, si je puis parler ainsi, sans y ramener en même temps la chose qui en est l'objet. Mais certaines personnes, ne considérant que la dernière partie de ce phénomène, et s'attachant uniquement à la propriété qu'a le souvenir de nous représenter l'objet précédemment perçu, en ont conclu qu'il n'est pas vrai que le souvenir soit uniquement la connaissance d'un fait intérieur qui n'est plus, s'appuyant d'ailleurs sur le langage commun qui a consacré ces expressions : *J'ai souvenir de telle personne, de telle chose.* Mais qui ne voit pas que ces mots signifient : *Je me souviens d'avoir vu telle personne*, c'est-à-dire : *Je me souviens d'avoir été percevant telle personne, tel objet*, de sorte que la *vision* ou la *perception passée* de cette personne ou de cet objet est réellement le fait dont on veut dire que l'on a le souvenir, comme cela est en effet.

« Entre toutes les énigmes que présente notre nature intellectuelle, dit M. Ancillon, il n'y en a pas de plus insoluble que l'énigme de la reproduction des représentations sensibles. Que reste-t-il des intuitions et des sensations après qu'on a cessé de les avoir ? Où se retirent-elles quand leur jeu a fini et qu'elles ont fait place à d'autres ? Que sont ces traces qu'elles laissent dans l'âme ou dans le cerveau et dont nous n'avons pas la conscience ? Comment et par quel art les faisons-nous sortir brillantes de leur profonde obscurité, fraîches et vivantes de la mort apparente où elles sont plongées ? Ici les hypothèses même nous abandonnent; car toutes celles que l'on a faites sur cette question intéressante n'ont pas même la vraisemblance d'un roman. »

Il convient cependant de faire connaître les diverses explications que l'on a voulu donner du souvenir, ne fût-ce que

pour constater l'impuissance de l'esprit humain pour pénétrer ce mystère, ainsi que la vanité des systèmes par lesquels on a prétendu en sonder la profondeur.

La première et la plus célèbre de ces explications est l'hypothèse des *images* ou *espèces sensibles*, que l'on supposait partir des corps, s'introduire dans le cerveau ou *sensorium*, et y rester gravées plus ou moins long-temps, après que leur cause avait disparu; de sorte que la *perception extérieure consistait* pour l'âme à *voir* ces images, et le *souvenir* à les *revoir*.

On répondait à cela que l'existence de ces images et leur résidence dans le cerveau est une pure supposition que la plus simple réflexion rend invraisemblable. Car, quelque nombreuses que soient les circonvolutions de cet organe, il est impossible d'imaginer comment elles pourraient suffire à emmagasiner, à conserver en dépôt toutes les idées sensibles qui peuvent être l'objet de notre souvenir. Mais, indépendamment de cette première difficulté, on ne conçoit pas comment, dans cette hypothèse, on pourrait distinguer la perception externe du souvenir; car la même image étant la cause occasionnelle de l'une et de l'autre, ces deux faits seraient parfaitement identiques. En outre, puisque ces images étaient empreintes dans le *sensorium*, elles étaient donc toujours présentes à l'esprit, d'après cette même hypothèse qui faisait du *sensorium* le siége de l'âme. Mais alors, comment pouvait-il se faire que l'esprit tantôt vît ces images et tantôt ne les vît pas ? Il faudrait donc admettre nécessairement une perception continue, qui est démentie par l'intermittence incontestable de nos souvenirs. Enfin, en supposant vrai ce système, il ne serait applicable qu'aux choses perçues à l'aide des sens, et même exclusivement du sens de la vue. Car on ne comprend pas ce que pourrait être l'image de la température, de la saveur, de l'odeur, du son. Mais nous nous souvenons d'une foule de choses qui ne sont point des objets sensibles, et qui, n'étant perçues que par le sens intime, la raison ou la conscience morale, n'ont jamais pu produire par conséquent aucune impression ni sur l'organe, ni sur les nerfs, ni sur le cerveau.

Malgré l'inutilité des tentatives qui ont été faites jusqu'à ce

jour pour donner la solution du problème qui nous occupe, M. Damiron ne s'est pas laissé décourager par leur insuccès, et n'a pu résister à la tentation de présenter aussi son système. Nous le reproduirons d'autant plus volontiers, que le passage qui en contient l'exposition, s'il ne satisfait pas l'esprit sous le point de vue de la question que nous examinons, renferme d'ailleurs une foule d'observations pleines de justesse et de sagacité qui contribueront à jeter du jour sur la matière qui nous occupe. « Que deviennent, dit-il, dans l'âme les impressions qui, après s'être formées, disparaissent et reviennent ensuite renouvelées et rapportées à quelque point du passé ? Quel est le mystère de leur durée ? car elles durent; autrement, si elles cessaient, les souvenirs ne seraient plus ce qu'ils sont réellement, des perceptions renouvelées, mais des perceptions nouvelles; des acquisitions du moment, de simples notions en un mot. »

Arrêtons-nous ici d'abord un moment. Nous ferons observer à l'auteur qu'il commence par décider la question en la posant. Car c'est la résoudre que d'affirmer de prime-abord que les impressions qui sont l'objet du souvenir *durent* et *subsistent* dans l'esprit après avoir *disparu*. Il serait, ce semble, plus logique de croire que, par cela même qu'elles *disparaissent*, elles cessent de *durer*, et que c'est parce qu'elles *cessent de durer*, qu'il y a ensuite *rappel* et *souvenir* des perceptions *passées*. Il faut, disons-nous, que ces perceptions *s'effacent* de l'esprit pour qu'elles puissent être *renouvelées*. Si elles duraient toujours, il y aurait perception continue et non pas réminiscence. Il ne faut pas oublier que le souvenir est la perception ou connaissance des faits intérieurs passés. Or, les *faits intérieurs* passés, ce sont nos modes antérieurs, ce sont les états précédents du *moi*, ce sont les opérations qu'il a faites, qu'il ne fait plus et qu'il se rappelle ensuite avoir faites. Mais ces modes passés du *moi* ne sont autre chose que les changements qu'il subit ou qu'il produit lui-même dans sa manière d'être. Ce sont ces modes qui, se remplaçant les uns par les autres, qui, se succédant sans interruption les uns aux autres, diversifient indéfiniment l'existence personnelle sans rompre l'unité et l'identité de la personne, puisque c'est tou-

jours dans l'unité du moi identique à lui-même qu'ils se passent. S'il en est ainsi, comme cela est indubitable, il n'est donc pas vrai que les perceptions, les impressions, les volitions, objets du souvenir, durent et subsistent dans l'esprit. Car ce serait dire une chose contradictoire; ce serait soutenir à la fois que l'esprit change et qu'il ne change pas, que nos modes d'existence varient et qu'ils sont toujours les mêmes. Oui, sans doute, l'esprit est le même quant à la substance, quand au fond de l'être; mais il est dans une instabilité continuelle quant à ses manières d'être, passant sans cesse d'une idée à une autre, d'une émotion à une autre, d'un sentiment à un autre, d'un désir à un autre, d'une détermination à une autre. Mais comment l'idée antérieure laisserait-elle passage à l'idée actuelle, si elle durait dans l'esprit, si elle n'en sortait point, si elle lui était toujours présente? Comment aurions-nous le sentiment du plaisir actuel si la douleur précédemment sentie, subsistait toujours en nous? Comment pourrions-nous vouloir dans le présent, si le vouloir passé occupait toujours sa place dans l'âme? il nous paraît donc impossible d'admettre le principe que pose M. Damiron, et s'il est faux que nos perceptions soient permanentes, il s'ensuit, comme on va le voir, que son hypothèse est inadmissible.

« Quel est ce mystère, continue l'auteur; l'observation ne le pénètre pas; elle est impuissante à reconnaître un phénomène dont la conscience ne lui révèle aucune trace, elle n'aurait de prise sur cet état qu'à la condition qu'il serait senti; or il est tel précisément qu'il doit demeurer inaperçu; car il faut qu'il en soit ainsi pour qu'il y ait vraiment mémoire, puisque la mémoire ne consiste pas à penser incessamment aux choses dont on se souvient, mais à y repenser après y avoir pensé, à les revoir après les avoir vues, en sorte que dans l'intervalle il y a effacement, obscurité, mystère, impossibilité par conséquent de tenter aucune espèce d'observation : dans ce cas, comment faire? Profiter soigneusement de toutes les données que nous avons sur l'âme, afin d'en tirer par le raisonnement les conclusions les plus probables qu'il nous est possible d'en déduire.

Or, nous savons que l'âme, outre qu'elle est identique, est

essentiellement active; elle agit toujours, quoi qu'elle soit, quoi qu'elle devienne ou qu'elle fasse; elle agit donc quand elle pense, et ses idées sont des actions. (Oui, si ce sont des idées réfléchies; non, si ce sont des idées sur lesquelles l'attention volontaire n'a pas encore réagi.) Au moment où elle voit un objet, où elle s'aperçoit qu'il existe, avec telles ou telles qualités, où surtout elle y réfléchit, elle déploie son énergie d'une manière assez remarquable; mais bientôt, soit que l'objet s'évanouisse et disparaisse, soit qu'il cesse de faire son effet, l'impression produite dans l'âme perd aussitôt de sa vivacité; de sentie qu'elle était d'abord, elle devient moins sentie, puis moins sentie encore, elle devient enfin insensible, et ne *demeure* que comme *mouvement secret et sans conscience*, quelquefois même elle s'efface et périt sans retour. Cependant si elle *demeure*, quoiqu'elle *n'occupe plus* l'esprit, et qu'elle ne *soit plus* en lui qu'un de *ces actes* obscurs auxquels il *se livre*, sans *le savoir*, elle continue à être, et à garder son caractère distinctif; elle manque *de lumière*, mais elle ne manque pas de *réalité*, elle est *voilée* et *non éteinte;* en d'autres termes le *moi* ignore qu'il est encore affecté de cette impression qu'il ne sent plus, mais il continue à en être affecté, il la porte toujours en lui, quoique cachée dans des profondeurs. Viennent cependant des circonstances qui déterminent la mémoire, et à l'instant l'esprit reprend la conscience de cette impression, et en fait derechef une perception, qui, renouvelée et non nouvelle, renouvelée en l'absence de l'objet auquel elle répond, ne lui semble plus être une acquisition, mais la réapparition d'une idée acquise. Ainsi s'opère le souvenir.

» Comme on le voit, nous supposons que toute pensée qui est rappelée a continué à être dans l'âme, à y être comme une perception latente et obscure, mais néanmoins réelle; nous supposons par conséquent deux caractères à l'activité de l'âme : l'un, qui consiste à savoir, l'autre à ne pas savoir; nous lui supposons de plus une prodigieuse fécondité, puisqu'outre ce qu'elle fait avec conscience, elle fait tant d'autres choses à son insu. Mais si l'on considère, en premier lieu, que rien ne répugne à ce qu'une force ait plus ou moins, ait fort peu, ou même n'ait plus le sentiment des actes auxquels elle se livre,

et si l'on remarque, en second lieu, tout ce que notre âme a de puissance pour se prêter par elle-même aux plus nombreux développements, cette hypothèse n'offrira rien en soi qui paraisse absurde; et, du reste, en l'admettant on explique tout sans aucune peine, en la rejetant on n'explique rien. Adoptons-la par provision. »

Nous le répétons, ce système est extrêmement ingénieux, et l'auteur l'expose avec un talent qui rend son hypothèse on ne peu plus séduisante. Mais, quelque plausible qu'elle paraisse, nous ne voyons nullement qu'il faille l'admettre, par l'unique raison que si on la rejette, on n'explique rien. Car nous ne sommes pas du tout convaincu de la nécessité d'expliquer tout. Il y a des circonstances où il est même de la bonne philosophie de reconnaître que toute explication est impossible, et de s'arrêter là où commence pour la raison le domaine de l'incompréhensible. M. Damiron, ne pouvant consentir à ignorer comment se fait la reproduction des idées par le souvenir, suppose que nos impressions, nos perceptions, ne périssent pas entièrement, mais qu'elles persistent, qu'elles demeurent dans l'âme, non plus avec leur premier caractère, mais comme *mouvement secret, et sans conscience,* mais à *l'état latent et obscur,* et parce qu'il peut, dit-il, expliquer tout au moyen de cette supposition, il conclut qu'il faut l'adopter. Mais encore une fois, toute la question est précisément de savoir, si les idées qui ont une première fois occupé l'esprit y demeurent, ou bien si elles en sortent. Sans doute, si elles y demeurent, il faut bien qu'elles y restent à *l'état latent*, qu'elles y soient *inaperçues*, car si elles étaient toujours aperçues, il n'y aurait plus souvenir, mais perception permanente. Mais cette hypothèse ne fait que renouveler, sous une autre forme, celle des *espèces sensibles,* dont nous avons démontré l'invraisemblance. Dans l'un et l'autre système, l'esprit est présenté comme un dépôt d'idées que la mémoire retrouve au besoin, en les tirant des profondeurs obscures où elles sont comme ensevelies, pour les reproduire à la lumière. Mais il reste toujours à comprendre comment des idées qui ont d'abord été claires et distinctes, par le jour que la réflexion répandait sur elles, peuvent rester dans l'âme à *l'état latent*, après avoir cessé de paraître à la

vue de l'esprit, comment elles ont pu *s'effacer*, *s'obscurcir*, *s'évanouir* même, et cependant subsister encore, comme mode inaperçu de l'âme, comme s'il n'était pas plus vrai de dire que toute connaissance qui s'efface, qui disparaît, qui s'évanouit, est une connaissance perdue, non pas perdue pour toujours, puisque la mémoire peut la ressaisir et la reconnaître, la reconnaître comme chose ayant déjà occupé l'esprit, comme phénomène s'étant déjà produit en lui, mais comme phénomène ayant cessé d'exister, comme phénomène se distinguant précisément des modes actuels de l'âme, de la même manière que le passé se distingue du présent.

« Nous n'en poursuivrons pas dans le détail, continue l'auteur, toutes les conséquences particulières ; nous nous bornerons à remarquer qu'il ne résulte pas de ce que nous venons de dire que l'esprit garde en sa mémoire toutes les notions qu'il a acquises ; il en est, au contraire, un bon nombre qui sont éteintes à tout jamais, parce qu'il y en a une foule auxquelles il tient si peu, qu'il ne leur conserve même pas cette existence obscure et insensible, qui reste à certaines autres ; de là l'oubli qui, pour tant de pensées, est irrévocable et éternel : nous remarquerons encore par la même raison qu'il n'est pas impossible à l'intelligence, en passant de cette vie à l'autre, d'emporter avec elle assez de germes de souvenirs, pour retrouver dans ce nouvel état une idée de celui qui a précédé ; et comme d'ailleurs 'immortalité n'est morale qu'à la condition de la récompense ou de la peine, et qu'il n'y a peine ou récompense qu'à la condition de la mémoire, cette possibilité de se rappeler ses actes antérieurs n'est pas simplement admissible, elle est probable au dernier point, elle l'est comme toute chose qui est nécessaire à l'ordre, et qui se prouve et se justifie par le bien qu'elle peut produire. »

Ici nous n'avons qu'à donner notre assentiment à une conclusion aussi juste et aussi morale. Mais l'opinion de l'auteur est vraie, indépendamment de son système sur le souvenir. Comme l'âme, même pendant le temps de son union avec le corps, a la faculté de se rappeler ses états et ses actes antérieurs, sans le secours des sens, et par le seul développement de son intelligence et de son activité, comme il est même certain

que la mémoire n'est jamais plus active et plus puissante que dans les moments où le *moi*, se dégageant de toute impression sensible, se recueille dans sa propre pensée, et se replie pour ainsi dire sur lui-même par la réflexion, pour remonter toute l'échelle de son existence passée, pour se reconnaître, pour se passer en revue dans tous les points de sa durée, il n'y a aucune raison pour croire qu'elle serait privée de cette faculté après sa séparation d'avec le corps. La vie des sens, toute concentrée dans le moment présent, tout entière aux impressions actuelles, est donc, par son actualité même, plus capable de distraire et de détourner l'esprit de la vue des choses passées que de favoriser le souvenir. L'âme, après la mort, délivrée de l'influence des objets extérieurs et de la tyrannie des sens, doit donc plus que jamais se trouver en face d'elle-même, et avoir la perception claire et distincte de tout ce qui s'est passé au sein du *moi*.

Au reste, quelque effort que fasse M. Damiron pour défendre son explication du souvenir, il n'en reconnaît pas moins que la réponse la plus sage à faire à la question qui nous occupe, c'est que l'homme a incontestablement la faculté de repenser ce qu'il a pensé, de s'apercevoir qu'il le repense, et que par conséquent il se souvient. Toutefois, ne croyons pas que la psychologie doive se borner à constater les faits, et qu'il lui soit interdit de chercher à en rendre raison. L'auteur lui-même donne la meilleure et la seule explication qu'il soit possible de donner du souvenir, lorsqu'il ajoute :

« Quelle que soit l'opinion que l'on adopte sur un sujet si difficile à éclaircir, il est certain, dans tous les cas, que la mémoire, consistant dans la reproduction des idées antérieurement acquises, suppose nécessairement dans l'intelligence 1° le pouvoir de les retenir; 2° celui de les rappeler. Or, à quoi tiennent l'exercice et l'emploi de ce double pouvoir? à quels faits antérieurs doivent-ils être rapportés? Et d'abord pourquoi retient-on? Parce que, au moment où l'on perçoit un objet qui est présent, on en reçoit une impression si claire et si distincte ou si profonde et si remuante, qu'on reste sur le coup de cette impression, et qu'on la sent entre toutes les autres. Et pourquoi se rappelle-t-on? Parce qu'on a présente-

ment quelque idée qui se rattache à une idée antérieure que la mémoire a retenue. »

On voit ici que l'auteur est encore préoccupé de son système. Mais à part la distinction, plus subtile que vraie, qu'il établit entre le pouvoir de *retenir* et le pouvoir de *rappeler* les idées, pouvoirs qui, selon nous, n'en font qu'un, il explique très-bien comment tout souvenir est occasionné, soit par un autre souvenir, soit par la perception d'un fait actuel, auquel il se rattache, en raison du rapport qui existe entre eux. Tant que ce rapport n'est pas trouvé, pour nous conduire sur la trace de l'idée qui a disparu, le rappel en est impossible.

« En effet, dit-il, il est évident pour quiconque s'est observé, que *jamais* on ne se souvient qu'à la suite de quelque excitation ou de quelque impression présente. Il faut avoir en face de soi quelque réalité qui se fasse voir, et en soi une perception qui réponde à cette réalité, pour être porté à se rappeler ce qu'on a vu dans le passé. Si l'esprit ne sentait rien, s'il n'avait nulle idée présente, comment pourrait-il déployer cette intelligence réactive qui n'a plus là son objet, et dont rien ne provoquerait et ne déterminerait l'exercice.

» La conscience, et avec la conscience, quelque sensation ou quelque sentiment, telles sont pour lui les conditions indispensables du souvenir.

» Mais tout sentiment ou toute sensation peuvent-ils indifféremment exciter l'esprit à se rappeler? Non, sans doute; et il est nécessaire qu'il y ait quelque rapport, fût-il indirect, entre l'impression du présent et l'impression du passé, pour que l'une conduise à l'autre, la réveille et la renouvelle; en d'autres termes, nous ne sommes portés à repenser à un objet qu'en pensant à un autre objet qui ait avec lui quelque relation. »

Voilà, en effet, tout le secret de la mémoire. Nous nous souvenons, parce que toutes nos idées se tiennent, parce qu'elles s'appellent les unes les autres, parce que tout se lie, tout s'enchaîne dans l'intelligence humaine, par l'affinité des rapports infinis qui existent entre les différents faits de l'esprit. Il n'est donc pas nécessaire que nous *retenions*, c'est-à-dire que nous conservions en nous, même à l'*état latent*, comme s'exprime

M. Damiron, les perceptions passées ; il suffit qu'elles restent liées, dans l'ordre intellectuel, à d'autres idées que nous pouvons acquérir, à d'autres faits qui peuvent se passer en nous, par les rapports que la nature a mis entre elles, pour que nous ayons toujours le pouvoir de les ressaisir par la pensée. C'est même sur ce principe qu'est fondé l'art de la mnémotechnie, qui n'est que l'art de classer les idées, c'est-à-dire, de les lier entre elles par des rapports naturels ou conventionnels.

M. Ancillon n'explique pas autrement le souvenir. « Les représentations, dit-il, sont liées dans la mémoire, par la co-existence de leurs objets dans l'espace, ou par leur succession dans le temps ; par leurs rapports de substance, d'attribut, de modification, et par ceux de cause et d'effet ; enfin, par les ressemblances des représentations et des objets, ou par leurs différences et même par leurs contrastes. » Ainsi l'idée d'un événement qui s'est passé dans un certain lieu et dans un certain temps peut rappeler un autre événement arrivé dans le même temps et dans le même lieu. Ainsi l'idée d'un corps peut rappeler par analogie celle de tel autre corps compris dans le même genre et dans la même espèce. Ainsi, la vue d'une personne peut, par ressemblance, provoquer le souvenir d'une autre personne ; ainsi l'idée d'une chose peut être réveillée par l'idée de la chose qui lui est contraire ; l'idée de vice, par exemple, rappeler celle de vertu ; l'idée de fini, celle d'indéfini ; l'idée du vrai, celle du faux ; l'idée de beauté, celle de laideur. Ainsi encore la perception d'un phénomène nous rappelle la loi qui le régit, l'idée de la loi celle du phénomène, l'idée du principe la conséquence qui en découle, et la conséquence le principe qui la renferme.

« Ce sont là, continue M. Ancillon, les lois générales de l'association des idées qui dérivent des affinités naturelles et inexplicables des idées entre elles. Les représentations se groupent d'après ces lois dans notre âme, sans le concours de notre volonté, et nous les lions encore d'après ces mêmes lois, par un acte de notre volonté.

» L'idée ou l'objet qui détermine la volonté à réagir sur cet objet ou sur cette idée, est, dans le sol de l'âme, ce qu'est dans une terre fertile le germe qu'on y dépose. Comme celui-ci at-

tire à lui par des affinités secrètes toutes les particules de l'atmosphère et du sol, qui sont en rapport avec lui, et avec son tissu primitif, ainsi l'idée que l'attention fixe, réveille, rappelle et reproduit toutes les représentations, tous les sentiments, toutes les images qui y tiennent de près ou de loin. »

Mais il y a une condition essentielle à la reproduction d'une idée par le souvenir ; c'est que cette idée, au moment où elle nous a apparu pour la première fois, ait été l'objet de notre attention. C'est cet acte d'attention qui en la rendant claire et distincte, lui donne la propriété de pouvoir être ressaisie par la mémoire. Car nous ne nous souvenons jamais des faits dont nous n'avons eu qu'une perception obscure et confuse. Ces faits sont comme non avenus ; ils sont perdus pour l'intelligence, qui ne les reverra jamais, parce qu'elle ne peut revoir et surtout reconnaître ce qu'elle n'a pas distingué dans le principe. C'est là ce qui explique toutes ces lacunes que l'imperfection de notre mémoire laisse dans la succession de nos pensées, quand nous voulons remonter par le souvenir le cours de notre existence passée. Notre mémoire n'est en défaut que là où l'attention a manqué, car elle ne peut rendre la vie à ce qui n'a jamais eu proprement d'existence ; et toute idée sur laquelle la réflexion n'a pas projeté l'éclat de sa lumière est à peine l'ombre d'une idée ; c'est presque un pur néant.

Il ne suffit donc pas, pour que nos souvenirs soient clairs et distincts, que l'âme réagisse sur les perceptions du passé; il faut avant tout qu'elle ait réagi d'abord sur les faits passés eux-mêmes, pour que leur rappel soit possible; la clarté et la vivacité du souvenir ne dépend donc pas seulement du degré d'attention que nous lui donnons, elle dépend principalement du degré d'attention que nous avons donné au fait lui-même, dans le temps où il avait lieu. Cette clarté peut varier aussi, selon que le souvenir a été occasionné par un autre souvenir ou par la perception d'un fait actuel. Mais dans tous les cas, un acte préalable d'attention a été nécessaire pour que l'idée pût faire retour à l'esprit ; et si la représentation primitive, au moment de son apparition, a été fortement réfléchie, si le regard de l'âme s'y est arrêté longtemps, telle peut être quelquefois la vivacité du souvenir, qu'il soit accompagné d'une sorte

de croyance vague et indécise à l'existence actuelle de son objet, croyance qui constituerait la folie, si elle se prolongeait.

L'attention plus ou moins vive, plus ou moins légère que nous avons prêtée au fait primitif, peut seule expliquer un autre phénomène que signale M. Damiron. « Quand on dit d'une chose : Je l'ai vue quelque part, mais je ne sais où; je l'ai vue, mais je ne sais quand, on a une de ces idées qui sont propres à la réminiscence. Le retranchement dans un souvenir de tout ce qui est relatif au temps, au lieu, et à quelques autres accessoires, voilà donc ce qui la caractérise.

» Voyons la cause de cette particularité. D'où vient que nous avons mémoire? De ce que nous avons eu connaissance. Mais tout ce que nous avons connu ne nous revient pas à la pensée, il faut donc pour se rappeler avoir connu d'une certaine façon. Cette façon est d'avoir des choses une impression si profonde, de les sentir si bien, ou de tellement les comprendre, que l'acte intellectuel qui s'y rapporte reste et persiste dans la pensée longtemps après qu'il a été fait. Or, s'il arrive que dans un objet ce qui surtout nous intéresse soit tout autre chose que le temps, le lieu, etc., quoiqu'alors nous voyons tout, nous ne voyons bien que ce qui nous touche, le reste, nous le négligeons et ne le regardons que pour l'oublier. Aussi, par la suite, quand nous venons à repenser à cet objet, nous n'en retrouvons naturellement que le point de vue qui nous a frappés, et, au lieu d'un plein souvenir, nous n'avons qu'une réminiscence; si bien même que quelquefois, faute de plus ample renseignement, et de détails plus précis, nous ne savons trop si ce que nous *concevons* est une image de fantaisie ou un tableau de la réalité. C'est le cas où nous avons quelque peine à distinguer un acte de mémoire d'un acte de pure imagination. »

Il est évident que si dans cette circonstance notre souvenir n'embrasse pas le fait tout entier, c'est parce que notre attention, dans l'origine, ne s'est portée que sur une partie du fait ou ne l'a envisagé que sous le point de vue qui nous intéressait. Les autres circonstances nous échappent parce que nous ne leur avons donné, dans le temps, aucune attention. Je me rappelle avoir vu telle personne, mais je ne saurais dire dans quel temps et dans quel lieu. Pourquoi cela? Parce qu'en

la voyant, cette représentation ne s'est nullement associée dans mon esprit avec les circontances de temps et de lieu. Il est donc tout simple que j'aie oublié le temps et le lieu, dont j'ai fait alors complètement abstraction. Rien ne prouve mieux que la mémoire a son fondement dans l'attention que l'esprit accorde aux faits intérieurs, à mesure qu'ils y apparaissent, et que le seul moyen d'en favoriser le développement, et d'en fortifier le pouvoir, est l'habitude constante d'observer les choses sous tous leurs points de vue, et dans toutes leurs parties, afin de multiplier les rapports et les points de contact qui, en les rattachant par un plus grand nombre de liens à nos autres perceptions, doivent faciliter leur rappel. La mémoire la plus étendue serait celle qui embrasserait les objets dans toutes leurs relations possibles. Mais il est bien peu de génies universels, capables d'envisager ainsi les choses sous toutes leurs faces. Chacun a ses penchants, ses goûts, ses intérêts propres, ses études de prédilection, son degré de science, ses opinions, sa tournure d'esprit particulière, et c'est dans cette sphère d'idées et d'affections plus ou moins étroite qu'il se renferme. Il y a donc dans les objets qui nous occupent certaines qualités qui nous frappent, qui attirent plus spécialement notre attention, parce qu'elles sont plus en rapport avec nos dispositions intellectuelles; le reste nous est indifférent. « Nous les prenons ainsi par où ils nous touchent, dit M. Damiron : nous les réduisons, par abstraction, aux seuls éléments qui nous agréent, et en cet état, nous les livrons à la garde de la mémoire. Quand elle nous les rend, elle ne nous les rend pas tels qu'ils étaient réellement, avec toute leur suite et leur cortége, elle les reproduit tels qu'elle les a reçus, c'est-à-dire seulement *avec ce qu'ils ont de conforme à la nature de nos goûts, de nos caractères et de nos idées.* » Voilà pourquoi les mémoires sont si diverses; les unes s'appliquent aux faits de l'histoire, les autres aux combinaisons des nombres, les autres aux raisonnements, les autres enfin à la poésie et aux arts d'imagination. Car nul homme n'est complet et ne possède toutes les aptitudes, et rien ne nous fait mieux sentir l'imperfection et les limites de notre intelligence.

« La réminiscence, dit M. Ancillon, suppose deux opéra-

tions. D'abord il faut que l'âme reconnaisse l'identité de deux représentations ; ensuite il faut que l'âme ait la conscience de quelque chose de différent de la première impression, qui fait qu'elle se dit à elle-même avoir déjà eu cette représentation. C'est une chose bien singulière que la conviction que nous avons de l'identité de deux représentations; car elles sont semblables et non identiques. Si elles étaient identiques, il serait impossible de distinguer une impression reproduite, d'une première impression. On a prétendu que leur différence consistait dans le degré de leur vivacité; mais il arrive quelquefois, par l'effet des circonstances et des idées accessoires, que la représentation reproduite est plus vive que la représentation nouvelle. On a dit que la différence résultait de celle du mouvement d'une fibre vierge avec le mouvement d'une fibre mue pour la seconde fois. Mais cette phraséologie n'explique pas le phénomène, elle ne fait que l'exprimer d'une autre manière, le traduire dans une autre langue et en d'autres termes. La difficulté reparaît toujours la même. »

Ceci nous conduit à examiner quel rôle peut jouer le cerveau dans la production du souvenir. L'observation physiologique combinée avec l'observation intérieure fait connaître que certaines lésions du cerveau sont un obstacle insurmontable au souvenir. Il en résulte que telles dispositions de l'organe cérébral sont favorables à la mémoire, et que quelques autres lui sont tout-à-fait défavorables. Or, la conséquence de ce fait incontestable n'est-elle pas que certains mouvements, certaines impressions dans le cerveau doivent correspondre au travail intellectuel qui précède le souvenir, et au souvenir lui-même? Mais ces mouvements quels sont-ils? où s'opèrent-ils? quelle en est la nature? On conçoit aisément qu'un objet extérieur fasse impression par exemple sur le nerf optique, et par suite sur le cerveau. On conçoit encore que l'âme, par un acte de volition, imprime un mouvement au cerveau, puis aux nerfs, aux muscles et enfin à l'organe externe. Il le faut bien, puisque par là seulement s'explique l'action de l'âme sur le corps. Mais le souvenir n'a pas pour objet un fait sensible, un phénomène matériel, mais un fait intérieur, une modification du *moi*. C'est l'esprit qui se souvient d'une de ses manières d'être

antérieures, de même que dans la perception intérieure c'est l'esprit qui a conscience de sa manière d'être actuelle. Mais si aucun mouvement dans le cerveau ne correspond à la perception de conscience, pourquoi n'en serait-il pas de même pour le souvenir? Pourquoi le *moi* qui peut avoir le sentiment de ses modes actuels, sans que le cerveau intervienne dans cette vue de l'âme par elle-même, ne pourrait-il se revoir dans ses modes passés, sans l'intervention de ce même organe? Profond mystère devant lequel l'homme est obligé d'abaisser sa raison. Mais ici, comme sur les questions précédentes, les philosophes ont voulu tenter une explication; au lieu de se borner à rechercher quel est l'état du cerveau le plus favorable au souvenir, et par quels moyens on peut conserver cet état ou le reproduire, découverte qui est, jusqu'à un certain point, dans le domaine des choses possibles à la science médicale, ils ont prétendu faire connaître comment tel état du cerveau influe sur la mémoire, et réciproquement, et déterminer le caractère de l'impression cérébrale qui correspond au souvenir. Or, trois systèmes tendant à spécifier la nature de cette modification du cerveau ont été successivement inventés; et ce sont les mêmes par lesquels on avait déjà cherché à expliquer la succession d'une impression organique à une impression cérébrale. Mais ce ne sont là que de pures hypothèses, dont l'une, celle des *vibrations des nerfs*, est, comme nous l'avons déjà fait remarquer ailleurs, positivement démentie par l'observation physiologique, qui prouve que cette vibration n'est pas possible, puisque les nerfs ne sont pas tendus; ce que l'on démontre aisément par la section d'un de ces nerfs dont les deux bouts, bien loin de s'écarter en se rétractant, s'allongent au contraire et se dépassent mutuellement. Quant au *fluide nerveux* et *aux esprits animaux*, voici ce qu'en dit Richerand dans son Traité de Physiologie : Après avoir remarqué que ce fluide *inconnu* dans sa nature, appréciable seulement par ses effets, doit être, *s'il existe*, d'une ténuité extrême, puisqu'il *échappe à tous nos moyens de recherche*, et qu'il est impossible de dire s'il vient entièrement du cerveau ou s'il est également sécrété par les enveloppes membraneuses de chaque filament nerveux, il ajoute : « L'on ne pourrait, à

vrai dire, apporter d'autres preuves en faveur de son existence que la facilité avec laquelle on explique par son moyen les divers phénomènes du sentiment, et le besoin que l'on en a pour expliquer ces phénomènes. Ces preuves pourraient bien ne pas satisfaire complètement les esprits sévères, qui ne regardent pas comme prouvées les choses seulement probables. »

Mais fût-il vrai que l'action de ce fluide nerveux de l'extrémité des nerfs vers le cerveau fût constatée, et qu'on ne pût expliquer que par elle la *production des phénomènes de la sensation*, on ne voit pas encore comment elle pourrait être nécessaire pour expliquer *la production du souvenir*, puisque le propre du souvenir est d'avoir pour objet un fait intérieur passé, qui, à ce titre, doit pouvoir se présenter à la vue de l'esprit, indépendamment de toute sensation préalable. Éclaircissons la chose par un exemple. Je me souviens d'avoir éprouvé, il y a plusieurs années, telle sensation de douleur. A l'époque où le fait s'est passé en moi, sans doute il a été nécessaire qu'il y eût impression nerveuse, puis impression cérébrale; ce n'est en effet qu'à la suite de ces diverses impressions que j'ai ressenti la douleur dans mon âme. Mais quand je me rappelle cette douleur, je ne la sens plus, je me souviens seulement de l'avoir sentie, et ce souvenir peut être provoqué en moi par toute autre chose que par une impression organique. Pour que le souvenir fût ici le résultat d'une modification du cerveau, il faudrait soutenir que l'impression primitive, que le mouvement originaire, que l'ébranlement du cerveau qui a occasionné la sensation de douleur, a duré jusqu'au moment où je me la rappelle; ce qu'il est absurde de supposer, s'il s'est écoulé plusieurs années entre le fait passé et le souvenir dont il est l'objet. Si l'on admet au contraire que l'impression cérébrale a cessé, comment prouver alors que le souvenir est dû à une modification, à une action quelconque des fibres du cerveau, ou des esprits animaux, ou du fluide nerveux? Mais on demande comment il se fait que certains individus auxquels on a amputé la jambe ou la cuisse rapportent au pied qu'ils n'ont plus les souffrances qu'ils éprouvent. Rien ne prouve mieux, selon nous, que le souvenir est indépen-

dant des impressions corporelles. Car que fait l'esprit, lorsque les individus dont nous parlons se plaignent, par suite des influences de l'électricité atmosphérique, d'éprouver de la douleur dans les membres qu'ils ne possèdent plus, lorsqu'ils localisent dans la partie qui leur manque la sensation qu'ils éprouvent? A l'occasion de l'affection actuelle, ils se souviennent de l'affection primitive, comme ils pourraient très-bien s'en souvenir quand même ils n'éprouveraient aucune souffrance dans le moment présent; ils comparent cette affection primitive à celle qu'ils ressentent actuellement. Ils reconnaissent à certains caractères que celle-ci est semblable à la première. Mais qui est-ce qui donne au *moi* le souvenir de l'affection primitive? Est-ce l'impression nerveuse, la modification cérébrale, qui détermine dans l'âme la douleur actuelle? Non. Cette modification du cerveau ne peut produire que la sensation présente, dont elle est en effet la cause occasionnelle : car il serait absurde de dire qu'une impression *présente* peut produire un fait *passé*, comme l'est l'affection primitive dont l'idée fait retour à l'esprit. Concluons donc de tout ce qui précède, que toute cette prétendue explication n'en est pas une, et qu'il faut en définitive confesser notre ignorance sur la cause d'un des phénomènes les plus mystérieux de la nature humaine.

Selon M. Buchez, il y a deux espèces de mémoire, la mémoire spirituelle et la mémoire matérielle; la première impérissable comme l'âme elle-même, l'autre périssable et fragile comme le corps : en d'autres termes la mémoire est double, elle a deux siéges, l'âme et l'organisme nerveux; et dans chacune de ces résidences, elle présente des qualités particulières en rapport avec le siége où on l'examine. Dans l'organisme, la mémoire n'est, à proprement dire, qu'une habitude créée, qui correspond à une action spirituelle qui a eu lieu plus ou moins souvent. » Il cite à l'appui de son opinion l'exemple de quelques individus qui, à la suite d'affections cérébrales, avaient perdu la mémoire des mots ou de certaines classes de mots, sans avoir rien oublié de ce qui était relatif au sens de ces mots, si bien que leur conduite était parfaitement raisonnable et sage, quoiqu'ils se trouvassent, faute de pouvoir parler, dans

l'impossibilité de communiquer leurs pensées, et obligés de recourir à d'autres moyens de s'exprimer, même à l'écriture ; car il est arrivé quelquefois, ajoute-t-il, que l'abolition de la mémoire n'avait touché que le vocabulaire des sons, et nullement les signes écrits.

Nous avons peine à nous figurer, nous l'avouons, ces deux mémoires, dont l'une a l'âme pour siége, et dont l'autre réside dans l'organisme nerveux. Selon nous, toute mémoire est spirituelle. Mais qu'en raison de l'union intime de l'âme et de l'organisme, ses intermittences et son abolition complète ou partielle dépendent de la névrosité, c'est ce que nous ne prétendons pas contester. Du reste, l'exemple cité par M. Buchez, prouve, chez les personnes privées de l'usage de la parole par suite de quelque affection cérébrale, bien moins l'abolition de la mémoire des mots que celle de l'empire de la volonté sur les organes de la parole, et il est tout simple alors qu'en recouvrant peu à peu ou subitement cet empire, elles aient été dans la nécessité d'apprendre de nouveau à parler, c'est-à-dire, de recommencer l'apprentissage de leur enfance.

Terminons cette longue discussion, en posant les principes suivants qui seront comme le résumé de cette section. Quoique tout souvenir soit simple en apparence, on y distingue cependant, comme dans toute perception, plusieurs éléments que l'analyse peut facilement y reconnaître. Il renferme d'abord la réapparition d'une conception ou d'une image devant l'œil de l'esprit; en second lieu, la reconnaissance de l'objet, comme n'étant pas nouveau pour nous, c'est-à-dire la conscience que l'objet a déjà été vu et senti, ce qui suppose la croyance à sa durée et à son indentité, depuis le moment de la première conception jusqu'à celui de sa reproduction.

Mais tout souvenir s'associant toujours dans l'esprit avec une perception intérieure, est en outre constamment accompagné de la connaissance que le fait passé, objet du souvenir, existait dans le même *moi*, c'est-à-dire dans le même *esprit* en qui se passent actuellement d'autres faits dont nous avons conscience, et que depuis ce *moi*, cet être, cette substance spirituelle n'a pas cessé d'exister, c'est-à-dire que son existence a continué dans le *temps*, de la même manière à peu près que

les corps existent dans l'espace. Ainsi le souvenir joint à la perception de conscience, nous donnant à la fois la notion de notre existence passée et de notre existence actuelle, est le seul moyen que nous ayons de connaître et d'affirmer la *durée*, la *permanence* et *l'identité* de notre être. C'est par lui en effet que toutes nos manières d'être se lient, se tiennent les unes aux autres, et forment cette chaîne sans interruption qui se rattache par tous ses anneaux à l'*unité* de la personne ou du *moi*.

TROISIÈME SECTION.

DE LA PERCEPTION EXTERNE MATÉRIELLE.

L'âme se connaît dans la réalité de son être et de ses manières d'être, dans la continuité et la variété de son existence, dans l'identité et l'unité de sa substance. Mais elle connaît aussi ce qui n'est pas elle. C'est même parce que la réflexion établit l'antithèse du *moi* et du *non-moi*, dit M. Ancillon, qu'elle paraît faire ressortir la personnalité et la mettre en saillie.

Mais que devons-nous conclure de ce que le *moi* suppose le *non-moi*, et de ce que sans le second le premier ne peut s'apercevoir distinctement? S'ensuit-il que, dans l'ordre des idées, le *non-moi* nous apparaît avant le *moi*, et que nous connaissons le monde extérieur avant de nous connaître nous-mêmes? Non; car le *non-moi* suppose tout aussi nécessairement le *moi*, que celui-ci suppose le premier, puisque sans lui il ne pourrait pas être représenté. S'il est vrai, comme tout porte à le croire, que les opérations de notre âme commencent par la sensation, la notion confuse de notre existence doit être le début de la connaissance humaine. Car il est impossible à l'âme de se sentir modifiée par le plaisir ou la douleur sans avoir conscience de l'état de bien-être ou de malaise qu'elle éprouve. Aussitôt que la sensibilité entre en exercice, l'intelligence doit elle-même entrer en action, c'est-à-dire que l'âme devient sujet connaissant, dès qu'il y a en elle quelque chose à connaître : or, il y a déjà ici quelque chose à connaître, et c'est la sensation agréable ou pénible par laquelle son exi-

stence vient de se révéler. Le *moi sensible*, le moi affecté en bien ou en mal s'objective donc immédiatement aux regards du *moi* intelligent : la personnalité sort des mystérieuses profondeurs de l'être, et commence à se manifester, non pas encore d'une manière claire et distincte, mais au moins d'une manière vague et obscure. Mais dès que l'âme a perçu par la conscience le fait intérieur qui la modifie, et cette perception de la sensation qui l'émeut est simultanée à la sensation même, elle ne tarde pas à sortir d'elle-même pour en chercher la cause ; il est même impossible de séparer l'instant où elle a conscience de ses manières d'être, de celui où elle en perçoit la cause extérieure, tant est rapide et instantanée la double réaction de l'âme sur le *moi* et sur le *non-moi*. Mais aussitôt que la double connaissance qui en résulte a été réfléchie et par là même distinguée, il est aisé de comprendre comment l'âme en possession de deux termes dont elle a senti l'antithèse, s'aperçoit alors clairement, distinctement, dans la notion claire et distincte des limites que le monde extérieur oppose à sa personnalité ; c'est donc véritablement par l'idée d'*extériorité* que le *moi* se dégage de tout ce qui n'est pas lui, et que son existence propre se dessine nettement à sa vue.

Ceci nous conduit à la définition même de la perception externe matérielle, qui se distingue de la perception de conscience, en ce que celle-ci nous donne la connaissance de nos sensations comme faits *intérieurs*, tandis que celle-là nous donne la connaissance de leurs causes comme faits externes. Par la première, le *moi* se met en rapport avec lui-même par la conscience de ce qui se passe en lui : par la seconde, il se met en rapport avec le monde matériel, par la connaissance de ce qui se passe hors de lui.

« On a souvent comparé, dit M. Ancillon, l'âme à un miroir qui réfléchit le monde sensible. Cette comparaison est vicieuse, parce que le miroir ne réfléchit pas le miroir à lui-même, mais à l'œil qui est placé hors de lui. Elle est encore fausse, parce que le miroir est passif, et que l'âme exerce toujours une action propre et spontanée même sur les représentations qui lui viennent du dehors. On pourrait plutôt comparer l'âme à la

harpe d'Eole, dont l'air fait vibrer les cordes; le son dépend en grande partie de la nature, de la longueur, du degré de tension de ses cordes qui exercent une espèce de réaction sur l'action de l'air. Mais il y a une espèce d'imperfection et de malheur qui s'attache à toutes les comparaisons faites dans le dessein d'éclairer les objets et non de les peindre. Pour que la comparaison de la harpe d'Eole eût quelque vérité, il faudrait que la harpe fût en même temps douée d'un organe, qui lui permît d'entendre ses propres sons. »

Cette observation est parfaitement juste, et fait bien sentir que la connaissance que nous prenons du monde extérieur est elle-même l'objet d'une autre connaissance, puisque l'âme ne peut avoir l'idée d'un corps, sans savoir qu'elle a cette idée; de même qu'elle ne peut avoir une sensation agréable ou désagréable, sans se savoir affectée par la jouissance ou par la souffrance. Mais il y a cette différence, que la sensation n'ayant d'autre objet qu'elle-même, le sens intime ne saisit dans ce fait intérieur qu'une manière d'être qu'il rapporte uniquement à l'âme, tandis que dans la perception externe, la conscience saisit deux choses, 1° la *connaissance* qui y est renfermée, et qui n'est aussi qu'un mode dont l'âme est le sujet; et 2° *l'objet* de cette connaisssnce, que la conscience ne rapporte plus à l'âme, mais qu'elle place en dehors de l'âme.

» Or, c'est un phénomène bien digne d'exciter notre étonnement et notre curiosité, que cette communication mystérieuse qui s'établit entre un être pensant et les objets matériels qui nous entourent, que cette faculté de perception qui nous informe, comme par une sorte d'inspiration, des divers changements qui arrivent dans le monde extérieur. » Que l'âme ait conscience d'elle-même et de ses modes, qu'elle puisse se voir et se contempler dans toutes ses manières d'être, actuelles ou passées, c'est déjà quelque chose d'admirable et de merveilleusement propre à provoquer nos méditations, que cette faculté qui m'apprend que je souffre, que je jouis, que je connais, que je crois, que je me souviens, que je veux, et que je peux vouloir, alors même que je ne veux pas. Mais ce qu'il y a peut-être de plus admirable encore, c'est ce commerce incompréhensible qui existe entre l'âme et le corps, entre l'âme et le

monde des corps. C'est ce phénomène que nous nous appliquerons d'abord à décrire dans toute sa simplicité, en nous bornant à exposer les faits. Nous examinerons ensuite les diverses hypothèses qui ont été imaginées pour expliquer la perception extérieure.

1. Perceptions du Tact.

« Si l'enfant qui vient de naître, dit M. Garnier, ne fait qu'éprouver de la souffrance ou du plaisir, et ne perçoit aucun corps, aucune lumière, aucun son, etc., le *moi* se connaît déjà comme souffrant ou jouissant, et par cela même il se connaît comme existant, mais il ne connaît rien du *non-moi*, car la douleur et la jouissance sont subjectives. Il est donc concentré alors dans la *conscience*. Mais si, comme il est plus probable, l'enfant, à sa naissance, perçoit les *étendues tangentes* (j'entends par ce mot les corps qui le touchent), le *moi*, qui ne se distingue pas de la douleur, se distingue de l'*étendue tangente;* il a alors connaissance du *non-moi*.

» L'étendue *tactile* ou *tangible* est l'étendue susceptible d'être touchée; l'étendue *tangente* est celle qui nous touche; l'étendue *touchée* est celle que nous touchons. Tout le monde comprend ces mots, et connaît la chose qu'ils expriment. Mais on ne peut définir cette chose ni l'expliquer. Seulement on sait qu'elle est *objective* et non *subjective*. C'est cette chose que nous appelons *corps*. »

A cette exposition déjà si claire, nous ajouterons encore quelques détails, en rappelant les antécédents du fait qui nous occupe. Toutes les fois que nos organes sont en contact avec un corps étranger, ce contact détermine dans ces mêmes organes une série d'impressions qui se propagent des nerfs jusqu'au cerveau, et à la suite desquelles notre âme éprouve une sensation du toucher. Cette sensation est elle-même accompagnée de la connaissance immédiate de deux faits qui se passent hors du *moi;* ces deux faits extérieurs, ce sont deux *solidités* qui s'opposent en dehors de nous une mutuelle résistance, et qui sont réciproquement *impénétrables*. C'est cette connaissance que plusieurs philosophes ont appelée *perception extérieure naturelle*, pour la distinguer de la percep-

tion du *goût*, de la *vue*, de *l'ouïe* et de *l'odorat*, auxquels ils ont donné le nom de *perception extérieure acquise.*

Ainsi nous ne pouvons toucher un corps, sans avoir la notion de la résistance qu'il nous oppose, de son étendue et de son impénétrabilité. Mais l'idée de quelque chose de *solide*, d'étendu, d'impénétrable, qui résiste au contact de notre main, et par conséquent à l'effort de notre volonté, emporte nécessairement avec elle l'idée de quelque chose d'extérieur que le moi distingue de lui-même, et qu'il répute *non-moi.*

Nous avons vu qu'à la suite d'une sensation du *toucher*, l'esprit perçoit non pas une solidité, mais deux solidités, deux étendues tangibles. « Or, parmi ces étendues tangibles, il en est une, dit M. Garnier, que nous appelons notre corps, parce qu'elle a ce caractère particulier que, tandis que nous la touchons, nous touchons par elle. Ainsi je promène ma main sur toute la superficie de mes autres membres; la main me les fait percevoir, mais eux me font percevoir ma main. Cette étendue tangible a de plus la propriété de se mouvoir par l'influence de ma seule volonté, ce qui la rend mienne à un nouveau titre; enfin elle est l'intermédiaire sans lequel je ne puis percevoir ni elle-même, ni aucune étendue tangible. elle est donc *mon corps*, et de plus mon *instrument*, *mon organe* pour connaître ces corps. »

Si nous analysons la perception du tact, nous reconnaîtrons qu'elle renferme, comme toute autre perception, plusieurs éléments. Car par elle, nous avons d'abord la notion de la *solidité* perçue; nous croyons en outre que cette solidité doit être affirmée comme existant actuellement, et nous nous affirmons en effet à nous-mêmes que son existence est réelle. Nous croyons de plus fermement, mais non pas invinciblement, que cette solidité existait antérieurement, et qu'elle existera postérieurement à la perception qui nous l'a fait connaître. Mais la notion de cette permanence supposant la notion de durée, il est évident qu'elle n'est pas essentiellement renfermée dans toute perception du tact, et que nous ne croyons à l'existence antérieure et postérieure de la solidité perçue qu'autant que nous avons déjà fait emploi de la mémoire.

Mais la solidité, comme toutes les autres propriétés de la matière, n'est qu'un fait, qu'un mode, que nous rattachons forcément à un être, à une substance, à laquelle il est intimement lié ; de même que nous ne pouvons nous empêcher de rapporter à un sujet, à une substance, au *moi*, à l'unité de la personne, toutes les modifications, toutes les formes de notre pensée. Et comme toute perception du tact renferme la notion de deux étendues solides, celle de l'organe qui touche, et celle du corps qui est touché, nous avons ainsi la connaissance immédiate de deux êtres distincts du moi, en qui résident ces deux solidités percues ; l'un qui est la substance du corps étranger, l'autre qui est celle de notre propre corps, Mais nous ne pouvons connaître l'existence de ces deux corps, sans connaître immédiatement qu'ils occupent chacun un *lieu* dont ils s'excluent mutuellement ; d'où l'on voit que la notion de *solidité* sert d'occasion à la connaissance de *l'espace* ou *étendue intelligible*.

On a cherché à déterminer quelles sont les idées sensibles que le toucher nous donne. Il serait assez difficile d'énumérer les diverses notions qu'il nous fournit; car les sensations qui en dérivent sont d'une prodigieuse variété. Le langage n'a pas même assez d'expressions pour rendre les innombrables modifications du toucher. Ainsi les mots : *étendu*, *solide, impénétrable, dur*, *mou*, *fluide*, *poli*, *rude*, *droit*, *recourbé*, *rond*, *carré*, *pointu*, *anguleux*, *sec*, sont loin de répondre à la diversité presqu'infinie des perceptions que nous obtenons par le tact.

Cependant quelques philosophes ont tenté de donner la liste des objets de cette perception, sous le nom de qualités premières des corps. Locke les ramène toutes à la *solidité*, à *l'étendue*, à la *figure*, au *mouvement* et *repos*, et au *nombre*. Reid remplace le *nombre* par la *divisibilité*, et y joint la *dureté*, la *mollesse*, la *fluidité*. Dugald-Stewart ne conserve que la *solidité* et *l'étendue*. Enfin M. Gatien-Arnould réduit ces différentes listes à la *solidité*, dont toutes les autres qualités ne sont, dit-il, que des modifications, la *solidité* seule ayant pour caractère d'être connue directement et en elle-même, c'est-à-dire d'une manière immédiate et absolue, sans le secours de l'expérience, du raisonnement et de la mémoire.

Si l'on veut dire par là que c'est vraiment par la résistance que les corps nous opposent en raison de leur impénétrabilité, que nous acquérons la notion de leur existence, rien de plus juste. Car il n'est pas douteux que la propriété par laquelle les corps nous avertissent de prime-abord de leur présence, ne soit la *solidité*. Cela est si vrai, que la science elle-même se déconcerte et reste dans une sorte d'hésitation et de doute, quand il s'agit de classer parmi les corps ces substances impondérables et impalpables, qui ne se révèlent et qui ne se constatent que par leurs effets : telles que l'électricité, le fluide magnétique, la lumière, le calorique. Mais il y a peut-être un peu de subtilité à prétendre que tous les objets de la perception du tact se réduisent à un seul, la *solidité* : c'est tomber, ce nous semble, dans l'excès que l'on reproche à Condillac, qui, abusant aussi du principe de l'unité, voulait que toutes nos idées ne fussent que des transformations de la sensation.

Il y a toutefois dans les idées qui nous viennent par le toucher un certain ordre de génération et de dépendance qui les fait, pour ainsi dire, toutes sortir de la notion d'étendue impénétrable. Et d'abord, l'interruption de la résistance que le corps touché nous opposait, nous suggère l'idée d'étendue limitée.

« Le tact, dit M. Garnier, s'exerce par toute la superficie du corps, et en certains cas, par les parties internes de ce corps; mais il s'exerce le plus souvent et avec le plus de succès par notre main. La main est donc le principal organe du tact. Lorsqu'en promenant notre main sur la surface d'un corps, nous arrivons à des points où nous ne touchons plus rien, nous regardons le corps comme fini. »

Le retour de la résistance que nous avions cessé d'éprouver, en nous faisant sentir une solution de continuité dans l'étendue impénétrable avec laquelle nous sommes en contact, nous donne la notion de la distinction des corps et de leur pluralité. « Lorsque, sans revenir au point où nous étions, nous touchons de nouveau, c'est-à-dire, nous percevons de nouveau une étendue tangente, nous avons connaissance d'un autre corps, d'un second corps. Mais il y a ici intervention de la mémoire. »

L'idée de nombre nous est acquise par cela même; car autant de fois que la résistance cesse et se renouvelle, dans les conditions que nous venons d'indiquer, autant nous percevons de corps différents. Mais ce sont là autant d'unités qui s'ajoutent aux premières, et dont l'esprit, à l'aide du souvenir, fait naturellement l'énumération, à mesure qu'il passe de l'idée de l'une à l'idée de l'autre. Peut-être pourrait-on dire que l'idée de nombre n'est pas exclusivement attachée aux perceptions du tact. Car il semble qu'elle nous serait également donnée par la perception de conscience, dans la distinction et dans la succession des faits intérieurs, qui nous montrent la pluralité des modes de l'âme, au sein de l'unité du *moi*.

Quant à la notion de divisibilité, il est évident qu'elle n'est que l'idée de nombre appliquée à l'étendue. Si notre main *embrasse* un corps, la résistance se fait sentir, non pas sur un seul point, mais sur une infinité de points contigus les uns aux autres, et dont la réunion constitue toute l'étendue tangente avec laquelle nous sommes en contact. De même, si notre main *parcourt* la surface d'un corps, nous avons l'idée de sa continuité, et par conséquent des parties dont il se compose. Ce ne sont plus des unités qui viennent s'ajouter les unes aux autres. C'est une unité, c'est un tout, que nous fractionnons, en le divisant par la pensée.

Cette expérience peut nous donner aussi la notion de *mouvement*. Car notre main, en parcourant cette surface en repos, et en passant ainsi d'un point solide à un autre, se déplace, et le mouvement n'est qu'un changement de lieu dans l'espace. Si, au contraire, notre main restant immobile, c'est le corps touché qui se meut, nous avons l'idée de son mouvement, par celles des différentes parties de notre main auxquelles nous rapportons successivement les sensations qu'il nous occasionne, en les touchant dans le cours de ses déplacements. Ainsi, l'idée de mouvement n'est que la notion de la position relative des corps entr'eux, jointe à l'idée de changement. L'idée de mobilité s'explique par la croyance inductive que ce qui a eu lieu une fois d'une certaine manière dans certaines circonstances, doit toujours avoir lieu de la même manière, les mêmes circonstances étant données.

Une fois acquises les notions de nombre et de divisibilité, celles d'*accroissement* et de *diminution* suivent naturellement. Car les corps une fois connus comme composés de points solides contigus les uns aux autres, nous concevons qu'on puisse ajouter ou retrancher à leurs parties composantes, réduire leur étendue, ou la prolonger au-delà de ses limites actuelles. Cette dernière idée a conduit à celle de *ductilité*, qui n'est toutefois qu'une acquisition de l'expérience, à qui seule il appartenait de nous apprendre que certains corps battus, pressés, tirés, étendus sans se rompre, pouvaient être considérablement altérés sous le rapport de la figure et des dimensions, en gagnant en longueur ce qu'ils perdaient en grosseur. Il en est de même de l'idée d'*élasticité*, que nous n'obtenons que lorsqu'ayant fait effort pour changer les dimensions d'un corps, nous lui reconnaissons la propriété de revenir de lui-même à sa figure naturelle, dès que la cause qui avait déplacé ses parties a cessé d'agir.

« A l'aide de la mémoire, dit M. Garnier, le tact nous fait saisir encore des rapports de *grandeur*. Nous percevons directement le *plus*, le *moins*, ou l'*égalité* d'étendue des corps qui ne dépassent pas la longueur de notre main, de notre bras ou de toute autre partie par laquelle nous percevons les étendues tangentes. Si nous nous servons ultérieurement d'instruments de mesure, il faut auparavant que nous ayons jugé l'étendue de ces instruments eux-mêmes. De même donc que la conscience apprécie directement la durée relative des faits du sens intime, de même la perception matérielle juge directement l'étendue relative des corps tangents.

» La preuve que le procédé artificiel qui nous sert à mesurer l'étendue, a été dévancé et engendré par l'emploi de nos organes tactiles eux-mêmes, c'est que nos instruments de mesure ont long-temps porté les noms de ces organes, tels que : *palme*, *pouce*, *coudée*, *aune* (ulna), *pied*, etc. »

C'est encore au toucher seul que nous devons la connaissance des formes et des figures, dont l'idée, selon la remarque de M. Garnier, n'est que celle de la position relative des parties extrêmes d'une étendue. Les corps ronds, pointus, droits, recourbés, anguleux, carrés, ne nous laissent percevoir la di

versité de ces configurations, que parce que nous les sentons diversement limités dans les points de leur surface, sous la main qui les touche, et qui en reçoit l'impression. On a longtemps attribué la connaissance de ces formes aux intuitions de la vue; parce que celles du toucher se lient et se confondent avec elles de très-bonne heure. Mais les expériences faites sur les aveugles-nés ont suffisamment démontré que sans la faculté du tact, l'univers visible coloré ne paraîtrait à l'œil qu'une seule et même surface, plane et polie. L'exemple de l'aveugle Saunderson qui, par l'étude approfondie de la géométrie, s'était rendu capable d'expliquer les ouvrages de Newton, prouve que la forme appréciée par le tact est en effet le point de départ de cette science. Or, parmi ces ouvrages, sont compris les traités que ce philosophe a publiés sur la lumière et sur les couleurs. On cessera de s'étonner que Saunderson ait pu les comprendre, si l'on considère que l'optique et toute la théorie de la vision s'explique entièrement par le moyen des lignes, et qu'elle est soumise aux règles de la géométrie.

C'est aussi par le toucher que nous connaissons les rapports de distance entre les corps. Lorsque nous avons connu par le contact la solution de continuité d'une étendue tactile, et que notre main, continuant son mouvement dans le même sens, rencontre une autre étendue solide, nous mesurons l'espace qui sépare les deux corps par l'étendue de l'organe qui a pu les atteindre successivement, ou qui peut les toucher simultanément. Les rapports de distance ne sont donc que des rapports de grandeur. Et la connaissance de ces rapports ne s'obtient encore qu'à l'aide du souvenir, comme doit nous en convaincre la plus simple réflexion.

Toutes les idées que nous venons d'analyser paraissent se rapporter plus particulièrement à l'idée générale d'*étendue*, dont elles sont des modifications; de même qu'il semble qu'on doit rapporter plus spécialement à l'idée générale de *solidité*, la *dureté*, la *rudesse*, la *ténacité*, la *malléabilité*, la *compressibilité*, la *fragilité*, la *mollesse*, la *liquidité*, la *fluidité*, la *gazéité*, la *pesanteur*, qui toutes sont des notions relatives dans lesquelles la mémoire intervient. Nous ne jugeons en

effet de la *dureté*, de la *mollesse*, de la *liquidité*, de la *fluidité* que comparativement, c'est-à-dire, selon le degré de résistance qu'éprouvent nos organes au contact des objets. Plus l'impénétrabilité du corps nous oppose d'obstacles, plus il est *dur;* plus il se laisse facilement pénétrer, plus ses molécules se déplacent aisément sous l'action de la main, plus il est *mou*. Mais nous ne pourrions apprécier ce *degré* de résistance à la première perception externe ; il faut que le *souvenir* et la *conscience* mettent en rapport deux *termes*, deux idées que nous puissions comparer, savoir, le *souvenir*, un certain degré de résistance qu'un corps précédemment touché nous a fait éprouver, et la *conscience*, un certain degré d'impénétrabilité qu'oppose à l'effort de notre vouloir le corps que nous touchons actuellement, et nous marquons par deux mots différents la différence des deux impressions, et par conséquent celle des deux qualités qui se sont trouvées en rapport avec nos organes. Il en est de même de la *ténacité*, qui n'est autre chose que la propriété dont les corps sont doués de résister plus ou moins à l'action de la cause qui tend à séparer leurs parties ; de la *compressibilité*, propriété par laquelle les corps sont susceptibles d'être réduits par l'action d'une force étrangère à un moindre volume ; de la *malléabilité*, propriété par laquelle un corps cède plus ou moins facilement, sans se rompre, à l'action d'une force semblable, que l'on applique à étendre ses parties ; de la *pesanteur*, propriété par laquelle les corps tendent avec plus ou moins de force vers le centre de la terre, et opposent plus de résistance à l'effort de la main qui les soutient ou qui cherche à les soulever ; de la *fragilité*, propriété qu'ont les corps de se prêter plus ou moins à l'effet de la percussion, pour se briser.

Toutes ces idées ne s'obtiennent qu'avec le secours de la mémoire et au moyen de la comparaison. Mais parce que ce ne sont là que des idées de rapport, en sont-elles moins réelles et absolues en elles-mêmes, en sont-elles moins perçues immédiatement, directement par le toucher, et dira-t-on qu'elles manquent d'objet? Est-ce la *nature* ou le *raisonnement* qui nous donne, par exemple, la compressibilité, la fragilité, la *mollesse*, la *pesanteur*, etc.? N'est-ce pas sur la distinction de

toutes ces idées, et des *faits externes*, c'est-à-dire des *propriétés corporelles* qui leur correspondent, que reposent toutes les sciences physiques, toutes les classifications soit vulgaires, soit scientifiques ? comme le fait remarquer M. Garnier : rapports de *grandeur* et de *petitesse*, rapports *de forme : zoologie, botanique, cristallographie,* etc. ; rapports de dureté : *solide, liquide, gaz*, etc.

Après cela, qu'on cherche à ramener tout à la *solidité* et même *l'étendue*, en se fondant sur ce que *l'étendue corporelle* n'est qu'une suite de points *solides* contigus les uns aux autres, sur ce qu'elle n'est autre chose que la *solidité* ajoutée à elle-même, et qu'elle exige, pour être connue, l'exercice de la mémoire, cela est vrai en ce sens que c'est par là en effet que l'idée d'étendue tangible se distingue de l'idée de cette portion de *l'espace* ou *étendue intelligible*, dans laquelle nous concevons nécessairement que chaque corps est contenu, et a son *lieu* qu'il occupe à l'exclusion de tout autre. Mais il n'est pas moins vrai que ces deux idées *solidité* et *étendue*, ne se confondent pas l'une avec l'autre, et qu'elles sont distinctes quoiqu'inséparables.

On a rangé parmi les perceptions extérieures acquises, celles du *chaud* et du *froid*. Il y a ici encore, ce nous semble, un peu de subtilité. On a dit que certaines sensations du toucher sont quelquefois accompagnées des sensations de *chaud* et de *froid* ; qu'alors nous connaissons bien, il est vrai, que ces sensations de *chaud* et de *froid* existent dans l'esprit, et qu'elles y sont produites par une autre cause que lui; mais que dans l'ignorance où nous sommes de cette cause, nous supposons naturellement qu'elle réside dans le même corps solide que nous touchons, et qu'elle y réside d'une manière permanente, antérieurement et postérieurement à la sensation ; on en conclut que cette perception est *acquise* et non pas *naturelle*.

On ne fait pas attention que la perception de la *température* d'un corps touché est simultanée à la perception de la *solidité ;* qu'on ne perçoit pas d'abord la *solidité* et ensuite la *température,* mais toutes deux en même temps et que, par conséquent il n'y a pas emploi du souvenir ; que nous localisons immédiatement dans le corps chaud la cause de la sensation de cha-

leur : et cela est si vrai, qu'aussitôt que le contact d'un corps nous brûle ou nous glace, nous retirons la main, sans avoir besoin de recourir à la mémoire pour savoir où est la cause du *chaud* ou du *froid* que nous éprouvons. Nous le savons directement et immédiatement par le toucher.

Mais la question devient plus difficile, quand la sensation de chaud ou de froid est éprouvée à distance, c'est-à-dire, quand elle n'est simultanée à aucune sensation du toucher. Alors, dit-on, nous ne savons d'abord où supposer et localiser la cause qui la produit. Mais sachant que même dans ce cas, cette sensation succède à la présence d'un corps non touché, et cesse par son absence, nous supposons que sa cause productrice réside dans le solide ou corps que nous ne touchons pas, et qu'elle y réside d'une manière permanente, antérieurement et postérieurement à la sensation.

Cette explication n'est pas tout-à-fait satisfaisante; elle n'est pas même parfaitement en harmonie avec les principes de la physique. Nous pouvons très-bien connaître la caùse de la sensation de *chaud* ou de *froid* que nous éprouvons, sans la rapporter à un corps solide. Cette cause réside dans l'air qui nous environne et qui agit sur nos organes, comme elle réside dans le bois en combustion, dans le fer que le feu a rougi, dans le flambeau que l'on vient d'allumer. Pendant les ardeurs de l'été, nous savons bien que la cause prochaine des sensations de chaud qui nous affectent, est dans l'atmosphère embrasée qui nous enveloppe. Nous connaissons eette cause aussitôt que nous en sentons l'action, c'est-à-dire immédiatement. Il en est de même d'un appartement échauffé par un bon feu. Nous plaçons d'abord la cause du chaud que nous ressentons dans la *température* de l'air ambiant, et ensuite par expérience, dans le foyer. Nous ne devons donc pas considérer l'air qui nous presse de toute part comme un milieu à travers lequel nous arrivent les sensations de chaud et de froid, mais comme un corps qui nous touche et qui nous impressionne lui-même par la vertu du calorique qu'il contient. Nous devons en conclure que la *température* est dans tous les cas une propriété que nous percevons directement, immédiatement. Seulement, quand il s'agit de localiser, dans un corps plus ou moins

distant, la cause lointaine des sensations de chaud qui nous affectent, la perception est *acquise*, dans ce sens que l'intervention de la mémoire est nécessaire.

« Quelques physiologistes, dit M. Richerand, ont avancé que la température du sang de l'homme étant de 36° centigrades, tout corps devait nous paraître ou chaud ou froid, selon que la température était au-dessus ou au-dessous de ce degré, et qu'il n'y avait aucune sensation de chaleur, s'il était au même degré. Il suffit, pour réfuter cette hypothèse, de faire remarquer que l'air extérieur n'est jamais à 36° dans nos climats ; qu'ainsi il devrait toujours nous paraître froid : ce qui n'est pas. D'autres physiologistes ont prétendu que le rapport précédemment établi n'existait qu'entre la température ordinaire de la peau et celle des milieux ambiants. Mais, quoiqu'en apparence plus judicieuse, cette opinion est tout aussi erronée que l'autre ; car si l'on élève au même degré que la température de la peau, de l'air, de l'eau ou du mercure, et qu'on plonge la main dans ces différents milieux, non-seulement il y aura sensation calorifique produite, mais encore l'impression de chaud ou de froid variera comme chacun des milieux dans lesquels la main aura été placée. C'est par la comparaison entre la sensation précédente et celle qui lui succède, que nous établissons nos jugements sur la température des corps : aussi il s'en faut de beaucoup que les idées que nous acquérons à ce sujet soient précises. En effet, si nous venons de toucher un morceau de glace, un corps plus froid que le nôtre nous paraîtra chaud. C'est par cette raison que les lieux souterrains nous semblent chauds pendant l'hiver ; ils ont conservé leur température, tandis que tout le reste en a changé ; et comme nous jugeons de la chaleur d'un objet non-seulement dans ses rapports avec celle qui nous pénètre, mais encore avec la température des autres corps et de l'air ambiant, nous trouvons chauds les mêmes lieux qui nous avaient paru froids au milieu de l'été.

» Les corps les plus denses étant les meilleurs conducteurs du calorique, le marbre, les métaux nous paraissent plus froids qu'ils ne le sont réellement, parce qu'ils nous l'enlèvent avec plus de rapidité. Le marbre et les métaux polis semblent plus

froids dans cet état, parce que, touchant la peau par un plus grand nombre de points à la fois, ils opèrent plus énergiquement cette soustraction. Voilà pourquoi les corps laineux, cotonneux, et tous les feutres dont les brins entrecroisés emprisonnent en quelque sorte une grande quantité d'air fluide, que son état gazeux rend un très-mauvais conducteur du calorique, retiennent bien la chaleur; l'épaisseur étant égale, une étoffe de laine fine dont les brins sont plus écartés, le tissu plus moëlleux, sera plus chaude qu'une étoffe de laine grossière dont les fils trop appliqués formeront un corps dense, à travers lequel le froid comme le chaleur se propageront avec facilité. »

Ces considérations démontrent que les jugements que nous formons sur la température, dépendant d'une foule de circonstances extrêmement variables, ne sont jamais absolus. Tout le monde sait qu'il suffit de passer, par exemple, de l'état de santé à l'état fébrile, de l'état de repos à l'état de mouvement, pour qu'ils se modifient rapidement sans que les causes extérieures qui agissent sur le corps subissent aucun changement. Les passions elles-mêmes influent singulièrement sur nos sensations et sur nos perceptions. Ainsi, tandis que l'homme qui est sous l'impression de la peur, tremble et est glacé au milieu de l'athmosphère la plus tempérée, celui que transporte une violente colère, reste insensible au froid le plus vif.

Si donc il est vrai de dire que le plus souvent le toucher corrige plusieurs des erreurs commises par les autres sens, de telle sorte qu'il en est comme le régulateur, c'est trop lui accorder que de prétendre qu'il transmette toujours à l'intelligence des résultats rigoureux et mathématiques. Et ce que nous disons ici du chaud et du froid, nous le disons même lorsqu'il ne s'exerce que sur les propriétés géométriques des corps, dérivées de l'étendue, et qu'il apprécie la longueur, la largeur, l'épaisseur, la figure. Il peut même être rectifié dans ses erreurs par quelqu'autre sens. Une feuille de rose, dit M. Richerand, placée entre le pouce et un autre doigt, ne sera pas sentie : tout le monde connaît l'expérience dans laquelle deux doigts étant croisés, on roule sous leur pulpe une petite boule qui donne la perception de deux boules distinctes.

Toutefois l'importance des idées que nous venons d'énumérer nous autorise à conclure que le tact est de nos sens externes physiques celui qui nous fournit les notions les plus variées et les plus indispensables, et qu'il est à présumer qu'un homme aveugle et sourd, en même temps privé de l'odorat et du goût, pourrait encore avoir une existence intellectuelle fort étendue. Il est en même temps le plus philosophique, en ce sens que c'est aux diverses intuitions de la résistance, de la forme, de la solidité et de l'étendue tactile que nous devons la certitude et la conviction de l'existence du monde extérieur.

Ajoutons que non-seulement la faculté tactile nous fait percevoir et localiser dans les corps la cause de nos sensations du toucher, mais que c'est elle encore qui nous donne les moyens de pourvoir à notre conservation, en nous avertissant de la partie de notre corps par laquelle nous arrive la perception de l'*étendue touchée*, et à laquelle nous devons rapporter les impressions qui nous viennent du dehors. Sans cette connaissance, il nous serait impossible de nous détourner des dangers qui menacent notre existence.

2. Perceptions de la Vue.

Les perceptions de la vue se distinguent des perceptions du tact en ce que celles-ci nous donnent les étendues solides, tandis que les premières nous donnent les étendues de couleur. Par le tact, nous jugeons des rapports de *densité*, de *distance*, de *pesanteur*, de *température*; par la vue nous jugeons des rapports d'ombre et de lumière.

Veut-on saisir non-seulement la différence de nature qui existe entre les étendues tangibles et les étendues lumineuses, mais encore la diversité d'organes par lesquels la connaissance nous en est transmise, supposons qu'en même temps que nous voyons un corps, ce corps vienne froisser légèrement par son contact la surface externe de la sclérotique, nous ne confondrons certainement pas les deux impressions qui nous affectent en ce moment, celle que le rayon de lumière produit sur la rétine, et celle que produit le contact du corps avec le globe de l'œil; ni les deux sensations qu'elles déterminent dans

l'âme, la jouissance que nous supposons qu'elle éprouve par la vue, et la douleur qu'elle ressent par le toucher; ni la vision de la couleur sous laquelle apparaît l'objet, et la perception de sa résistance et de sa densité.

Or, si les perceptions sont distinctes aussi bien que les organes qui nous les transmettent, si les impressions sont différentes aussi bien que les sensations qu'elles occasionnent, pourquoi n'expliquerait-on pas toutes ces différences par celle des nerfs destinés à nous mettre en communication avec les diverses qualités des corps? Les détails physiologiques dans lesquelles nous sommes entrés au commencement de cet ouvrage démontrent que chaque organe a ses fonctions propres, sa nature particulière, qui le met en rapport avec certaines propriétés corporelles qu'il a pour objet de nous faire saisir. Quoique la destination spéciale de tous les nerfs n'ait pas encore été bien déterminée par la physiologie, on sait toutefois que le nerf optique est en rapport avec les couleurs, que c'est par lui que nous en avons la perception; et en le supposant doué en même temps de la faculté tactile, il en résulterait seulement qu'indépendamment de la propriété que lui seul possède d'être affecté par la lumière, il jouirait encore de la propriété commune à presque toutes les parties du corps, de nous mettre en relation avec les étendues tangibles. Or, pour que les qualités corporelles puissent exercer sur le même nerf une action aussi diverse, il faut nécessairement qu'elles diffèrent entr'elles par leur nature; de même qu'il faut bien admettre la différence de destination du nerf optique, et du nerf auditif, par exemple, pour expliquer comment l'un nous transmet la notion des couleurs, et l'autre celle des sons. Car ce qu'il y a de moins contestable, c'est que chaque partie du corps a ses usages particuliers, par lesquels il concourt au développement de la vie organique. La constitution du corps humain n'est même si admirable qu'en raison de l'harmonie parfaite qui règne au milieu de cette variété presque infinie d'organes dont chacun accomplit sa fin spéciale, et coordonne toutefois son action avec le but général vers lequel tend tout l'ensemble.

« En percevant les étendues de lumière et de couleur, dit

M. Garnier, nous en percevons la forme, mais dans un seul plan vertical et coupant à angle droit le rayon visuel. La forme des apparences visuelles n'a donc que longueur et largeur; la profondeur n'appartient qu'à l'étendue tangible. » Pour l'homme qui serait réduit au sens de la vue, le monde extérieur apparaîtrait en effet comme une surface plane sur laquelle son œil ne distinguerait rien autre chose que la diversité et le contraste des teintes plus ou moins vives, plus ou moins obscures. Mais le tact fait de bonne heure l'éducation du sens de la vue, qui devient ainsi capable de juger plus tard, non par elle-même, mais à l'aide de l'expérience et de la raison, des profondeurs et des distances. Il en devait être ainsi, car la nature a placé une foule d'objets hors de la portée de nos organes tactiles; la vue seule, en étendant la sphère de nos perceptions bien au-delà des limites où le toucher peut atteindre, pouvait suppléer à l'impossibilité où nous sommes de nous transporter dans tous les points de l'espace, et d'appliquer nos mesures naturelles à une infinité de corps que nous ne pouvons palper, et sur lesquels nous avons cependant besoin de porter un jugement.

La manière dont la vue est instruite par le toucher aurait à peine besoin d'être expliquée, s'il n'était pas nécessaire d'opposer toujours la vérité des faits aux préjugés que l'irréflexion accrédite. Les enfants eux-mêmes savent tout aussi bien que les plus savants géomètres, que ce n'est pas l'œil qui est le juge suprême de l'étendue et des distances. Car si, dans leurs jeux, il s'élève une contestation pour savoir quelle est celle de leurs boules qui est la plus rapprochée du but, ils ont recours à une mesure linéaire dont l'application décide aussitôt la question, et termine sans appel le différend. Sans cet arbitrage souverain du toucher, la question aurait pu rester indéfiniement en litige. Veulent-ils savoir au juste quelle distance les sépare d'un objet éloigné, en plaçant successivement leurs pieds l'un devant l'autre, jusqu'à ce qu'ils aient atteint le corps vers lequel ils se dirigent, ils parviennent à mesurer exactement la longueur du trajet qu'ils avaient à parcourir, et obtiennent de cette manière le résultat qu'ils cherchaient. La vue s'habitue peu à peu à ces appréciations; mais ses jugements ne sont

jamais qu'approximatifs, et pour avoir des données rigoureusement exactes, c'est toujours au toucher qu'il faut recourir.

Ce que nous venons de dire démontre que, lorsque nous voulons juger de l'étendue et de sdistances par le moyen de la vue, l'esprit procède par association d'idées. En effet, quand nos yeux nous font connaître des étendues de couleur, tandis que nos mains nous font percevoir des étendues tangibles, nous remarquons que ces deux étendues sont associées, c'est-à-dire qu'elles existent dans le même temps et dans le même lieu, cette coexistence dans le temps et dans l'espace nous conduit naturellement à croire que la cause des sensations de couleur réside dans les mêmes solides, à la présence desquels nous savons qu'elles sont simultanées, et qu'elle y réside d'une manière permanente. Ainsi le tact nous apprend que telles nuances correspondent à telle profondeur ; telle distribution de lumière et d'ombre, à telle forme ronde, plane, anguleuse; tel agrandissement ou telle diminution d'apparence visuelle à l'approche ou à l'éloignement plus ou moins rapide d'un corps tangible. L'éducation des sens d'un enfant ne se fait pas autrement; veut-on lui apprendre à établir des rapports de distance sur différents plans, à apprécier la proximité ou l'éloignement des objets? on les met d'abord à sa portée, puis on les retire, on les porte à sa droite ou à sa gauche, et suivant qu'il peut ou non les atteindre avec sa main, suivant qu'il est obligé de se mouvoir dans un sens ou dans un autre, pour pouvoir les toucher, il apprécie les dimensions de l'espace qui l'en sépare; il s'accoutume ainsi à juger de leur situation relative, de leur figure, de leur volume, par les apparences sous lesquelles ils se montrent à lui au moment où il les touche. Exercé par l'expérience à rapporter telle profondeur, telle forme à telle vision, il saura désormais allonger ou rapprocher son bras, ouvrir ou fermer la main, se transporter d'un lieu à un autre, selon que l'un ou l'autre mouvement lui sera commandé par la position visuelle du corps qu'il voudra saisir, ou dont il voudra se détourner.

Mallebranche a rassemblé une foule d'exemples pour prouver que la vue n'est pas le sens par lequel nous puissions juger avec certitude des rapports d'étendue, de forme et de distance

qui existent entre les corps. « Nous connaissons, dit-il, assez exactement le rapport que les corps qui sont proches de nous ont avec le nôtre (parce que nous pouvons les toucher). Mais à proportion que les corps s'éloignent, nous les connaissons moins, parce qu'alors ils ont moins de rapport avec notre corps. L'idée ou le sentiment de grandeur que nous avons à la vue de quelque corps, diminue à proportion que ce corps est moins en état de nous nuire; et cette idée ou sentiment s'étend à mesure que ce corps s'approche de nous, ou plutôt à mesure que le rapport qu'il a avec notre corps s'augmente. Enfin si ce rapport cesse tout-à-fait, je veux dire, si quelque corps est si petit et si éloigné de nous qu'il ne puisse nous nuire, nous n'en avons plus aucun sentiment. De sorte que par la vue, nous pouvons quelquefois juger à peu près du rapport que les corps ont avec le nôtre, et de celui qu'ils ont entr'eux. Mais nous ne devons jamais croire qu'ils soient de la même grandeur qu'ils nous paraissent. » Cela est incontestable. Il y a cependant des personnes qui apprécient les grandeurs à distance, avec une sagacité étonnante. D'où cela vient-il? uniquement de ce qu'ils ont fréquemment exercé avec réflexion le sens de la vue concurremment avec celui du tact. L'observation attentive des faits et l'expérience leur ont donné cette sûreté de jugement qui ne les trompe presque jamais. Ainsi, un habile chasseur connaissant parfaitement la portée de son arme, ne tirera jamais son coup sans savoir au juste s'il peut atteindre le gibier qui part devant lui. Mais ceci ne dément point l'observation de Mallebranche. Il est si vrai que la vue ne nous paraît pas un juge infaillible, que, s'il s'agit de comparer deux corps qui sont tout proche de nous; si l'on veut juger, par exemple, de la grandeur relative de quelques pièces de monnaie presque égales, nous sommes encore obligés de recourir au toucher, en les plaçant les unes sur les autres, et en nous assurant ainsi par le contact, qu'elles coïncident exactement les unes avec les autres dans toutes leurs parties.

Nous ne pouvons pas même, dit encore Mallebranche, distinguer parfaitement par la vue si une ligne est droite ou non. Il nous faut pour cela une règle. Mais cette règle, comme in-

strument géométrique, est du ressort du toucher, qui seul peut nous la fournir.

Tous les principes de la perspective sont fondés sur les associations qui s'établissent entre les perceptions de la vue et celles du tact, sur les rapports que l'expérience a fait découvrir entre telle réalité corporelle et telle apparence visuelle. L'art du peintre consiste à connaître parfaitement ces rapports, et à trouver le point juste où *l'image* correspond à l'objet. Ces combinaisons sont innombrables; car la projection que font les figures sur le fond de nos yeux, peut varier indéfiniment, selon que les corps sont plus ou moins éloignés de nous. Ce sont ces changements qu'il est nécessaire que le peintre étudie, soumette à un calcul rigoureux, et combine de manière à reproduire dans ses tableaux le rapport exact qui existe entre la forme réelle et l'apparence visuelle. Or, l'obligation où il est de changer presque toutes les formes qu'il a à représenter est une marque infaillible de l'impuissance où serait la vue de nous faire connaître les objets dans leur réalité, si ses jugements n'étaient pas sans cesse rectifiés par le témoignage du tact et par l'expérience que nous devons à ses indications. « Quand nous voyons un cube, par exemple, il est certain que tous les côtés que nous en voyons ne font presque jamais de projection ou d'image d'égale grandeur dans le fond de nos yeux, puisque l'image de chacun de ses côtés qui se peint sur la rétine ou nerf optique est fort semblable à un cube peint en perspective; et par conséquent la perception que nous en avons doit nous représenter les faces du cube comme inégales, puisqu'elles sont inégales dans un cube en perspective. Pourquoi cependant les jugeons-nous toutes égales, si ce n'est parce que nous jugeons, non d'après les données de la vue, mais d'après celles de la raison ?

La raison elle-même peut être mise en défaut par suite des associations qu'elle établit entre telle étendue, telle forme, telle profondeur et telle apparence visuelle. Car ces associations ne sont pas indissolubles. La science de la perspective repose même tout entière sur l'art de tromper les yeux; et toute son adresse, dit mallebranche, consiste à trouver des

moyens pour faire naître en nous des jugements naturels que nous ne devrions point former.

Ainsi, lorsque je regarde un homme qui marche, il est certain qu'à proportion qu'il s'approche de moi, l'image qui se trace de sa hauteur dans le fond de mes yeux augmente toujours, et devient enfin double, lorsqu'étant à dix pas, il n'est plus qu'à cinq ; et si je juge qu'il est toujours de la même grandeur, ce n'est qu'à l'aide du tact et de la mémoire, qui me font connaître que cet homme reste toujours le même, et que, s'il paraît changer, ce n'est qu'en raison de la distance.

Mais le peintre s'emparant de ce phénomène, veut-il mettre en défaut le jugement qui associe le mouvement à l'accroissement ou à la diminution de l'étendue? il nous offrira le spectacle de la fantasmagorie, et nous fera illusion jusqu'à nous faire croire que les figures s'avancent vers nous, tandis qu'elles sont immobiles; et tout son secret consistera à augmenter successivement l'étendue de couleur, et à nous faire juger qu'elle marche, quoique seulement elle grandisse. Les phénomènes si étonnants que présentent les panoramas et les dioramas, ne sont également que des illusions d'optique. Nous tombons dans une erreur analogue dit, M. Gérusez, lorsque, après avoir examiné un paysage à l'œil nu, nous le regardons à travers une lunette. Le côté qui grossit les objets semble les rapprocher, et l'autre semble les éloigner. Nous en jugeons par induction; et dans ce cas, c'est l'induction, et non le sens qui nous trompe.

On peut mettre de même en défaut le jugement qui associe la profondeur à la couleur. Ainsi, nous sommes portés à rapprocher par la pensée des corps qui sont placés fort loin, lorsque les objets intermédiaires manquent pour marquer leurs distances. « S'il arrive, par exemple, dit Mallebranche, que nous voyions le haut d'un clocher derrière une grande muraille, il nous paraîtra assez proche et assez petit; que si après nous le voyons dans la même distance, mais avec plusieurs terres et plusieurs maisons entre nous et lui, il nous paraîtra sans doute plus éloigné et plus grand, quoique dans l'une et l'autre manière, la projection des rayons du clocher ou l'image du clocher qui se peint au fond de l'œil soit toute la mê-

me. C'est encore ici l'induction qui nous fait juger faussement que puisqu'il y a tant de terres entre nous et le clocher, il faut qu'il soit plus éloigné et par conséquent plus grand. Cette erreur ne peut être rectifiée que par l'application des mesures tactiles, ou de la géométrie.

C'est d'après le même principe que nous jugeons de la longueur d'une double rangée d'arbres par le grand nombre d'objets intermédiaires placés entre le spectateur et les deux arbres qui terminent l'allée dans le lointain. La vue seule nous montrerait un plan vertical sur lequel s'élèverait une double ligne d'arbres diminuant toujours de grandeur et se rapprochant progressivement jusqu'au sommet. C'est le jugement qui rétablit le parallélisme de ces deux lignes, qui restitue à tous les arbres dont elles se composent leur grandeur naturelle, et qui leur conserve leur distance relative. Mais la véritable position des objets resterait perpétuellement ignorée, si, en parcourant le terrain dans tous les sens, nous n'en avions mesuré toutes les dimensions ; ou si, à défaut de vérification positive, le principe d'analogie ne nous avait fourni le moyen d'accuser au juste ce qui était caché sous le phénomène. Et cependant remarquant le rapport qui existe entre la réalité saisie par nos moyens manuels de mesure, et l'apparence fournie par la vision, le peintre qui voudra nous donner l'idée de la réalité s'appliquera à produire l'apparence qui lui correspond, et satisfera d'autant plus la raison, qu'il aura su avec plus d'art tromper les yeux. Nous nous bornerons à ces observations, parce que notre but n'est pas de donner ici un traité d'optique.

Il résulte de tout ce qui vient d'être dit que les seules données qui soient propres à la vue sont l'étendue de lumière et de couleur, et la forme réduite aux seules dimensions de la longueur et de la largeur. Aidée de la mémoire, elle nous fait connaître la pluralité des couleurs, elle nous en fait percevoir aussi l'étendue relative ou la grandeur, la position, le mouvement, l'agrandissement ou la diminution, mais toujours dans le même plan vertical. Si l'œil est immobile, nous ne pouvons percevoir que des étendues et des formes visuelles de petite dimension. Et cette perception est entièrement passive,

s'il ne s'y joint aucun acte d'attention; car, que nous le voulions, ou que nous ne le voulions pas, par cela seul que notre œil est ouvert, nous percevons tous les phénomènes qui se passent dans le champ qu'il embrasse. Mais nous voulons quelquefois percevoir de plus grandes étendues; la volonté imprime alors un mouvement aux yeux ou à la tête; dans ce cas la vue seule n'est pas en exercice; car le tact et la mémoire nous avertissent aussitôt du changement de position qui s'est opéré dans ses organes, et de la nouveauté des phénomènes qui sont l'objet de la vision. L'intervention du tact et de la mémoire est encore nécessaire, lorsque le mouvement a lieu, non plus dans la tête ou dans les yeux, que nous supposons immobiles, mais dans les objets de la perception visuelle, qui changent de lieu, qui se déplacent, qui s'agitent dans le champ que l'œil embrasse. La vue perçoit sans doute ces changements, mais comme jeux de lumière et d'ombre; elle n'en donnerait pas l'intelligence à l'âme, si le toucher ne lui expliquait le phénomène de la translation des corps d'un point de l'espace à un autre.

La vue une fois instruite par le tact, en remplace l'exercice dans un grand nombre de circonstances, et en agrandit le domaine. Dès que la mémoire et l'induction nous ont appris à associer certaines étendues de couleur à certaines étendues tangibles, par les notions qui lui sont propres, elle reproduit pour nous celle du tact. Il y a plus : elle nous fait saisir et embrasser de vastes dimensions qui échapperaient à notre main et à nos moyens manuels de mesure. Par elle notre pensée, s'élançant hors de la sphère des corps qui nous environnent, va mesurer jusque dans les profondeurs des cieux ces corps immenses qui gravitent dans l'espace; par elle, enfin, l'esprit humain reçoit, pour ainsi dire, la révélation de l'infini, par la perception de cet horizon sans bornes où l'œil se plonge, et qui n'a de limites pour lui que par l'impuissance où il est de pénétrer ses profondeurs sans fin.

Il est presque superflu de répondre ici à la question longtemps agitée dans les écoles, si les couleurs existent dans l'âme ou dans les objets. Il est évident que la couleur est un fait extérieur, une propriété de la matière, par laquelle les

corps affectent l'organe de la vue, comme la solidité affecte celui du toucher ; que l'impression produite par la lumière est sentie par l'âme, comme l'impression produite par la densité; que cette sensation, pour peu qu'elle ait de vivacité, est agréable ou désagréable, comme toutes les sensations ; que quelqu'en soit le caractère, elle se distingue de la perception qui l'accompagne. Car, autre chose est la douleur ou le plaisir que la vue nous procure, autre chose est la connaissance que nous prenons des étendues de lumière et de couleur. Le *moi* ne confond donc pas ces étendues avec lui-même ; le *moi* a donc le sentiment de l'extériorité de ces objets ; il a donc par la vue la certitude de leur existence objective, et cela, dit M. Garnier, sans raisonnement, de prime-abord, par le fait même de la perception, ainsi que le tact nous a donné de prime-abord la certitude de l'existence objective de l'étendue touchée. Cette opinion qui a subjectivé la couleur comme modification du moi, a sa source dans une amphibologie qui a fait donner le même nom à ce qu'on appelle *qualités secondes* des corps, et aux sensations qu'elles déterminent, à la cause extérieure, et à l'effet qu'elle produit dans l'âme. La sensation de couleur, comme celle d'odeur, de saveur, de son, est un effet qui ne s'explique que par sa cause. Or, sa cause n'est pas l'âme elle-même ; car toute sensation est involontaire. C'est donc quelque chose d'externe, qui ne peut être qu'une qualité corporelle, ayant sa réalité, tout aussi bien que la solidité, l'impénétrabilité.

Mais on a dit qu'il n'y a point de sensations de la vue, proprement dites. Il suffit, pour se convaincre du contraire, de se rappeler ce qu'on éprouve lorsque la lumière est très-vive. La douleur qu'on ressent alors se distingue si bien de la perception, qu'en même temps que l'âme est vivement affectée par l'impression du corps lumineux, elle n'a qu'une connaissance confuse de l'objet qui frappe sa vue. La sensation est trop forte pour que la perception soit nette. Le trouble qui existe dans les mouvements du cerveau, en exaltant la sensibilité, nuit nécessairement à la régularité des fonctions de l'intelligence.

Le sens de la vue est un des plus délicats, et des plus ri-

ches; c'est un de ceux qui donnent à la fois le plus grand nombre de sensations, et qui contribuent le plus à la notion et au plaisir du beau, soit dans la nature, soit dans les œuvres de l'art. De combien de représentations, de sentiments et de jouissances ne doit pas être exclu celui qui est privé de la vue, et quelle innombrable série de rapports et de combinaisons idéales il lui est impossible d'établir !

» Un aveugle-né, observe M. Ancillon, ne saurait être poète, quelque féconde et quelque riche que fût son imagination. Il ne pourrait peindre les objets que par les formes, que le sens du toucher lui aurait révélées, ou par les sens qu'ils rendent. Mais les poètes peignent la nature par la succession des mouvements et des couleurs; les passions humaines, par la succession des attitudes, des gestes, du jeu de la physionomie, toutes choses ignorées des aveugles-nés.

» Un aveugle-né pourrait être dessinateur, mais il ne pourrait être peintre. S'il avait une fois triomphé des difficultés du mécanisme de l'art, il serait possible que dans la sculpture il reproduisît les formes régulières des corps, mais il faudrait qu'il renonçât entièrement à l'expression. »

M. Ancillon remarque encore que l'aveugle-né doit être moins sujet au dégoût, moins accessible aux idées de pudeur : car le dégoût et la pudeur nous viennent principalement par les sensations de la vue.

Mais l'importance et la richesse du sens de la vue se manifestent bien plus clairement encore, quand l'on considère qu'il est un des moyens les plus actifs de civilisation, un des liens les plus puissants de sociabilité, par le commerce qu'il établit entre les intelligences. En effet, est-il une seule idée que nous ne puissions recevoir ou communiquer par le langage des signes, par les gestes, par l'écriture ? Toutes les modifications de la pensée, toutes les conceptions de l'esprit humain, toutes les passions, tous les sentiments, n'ont-ils pas leur expression dans les combinaisons innombrables des lettres de l'alphabet, et les sciences les plus profondes peuvent-elles avoir quelque mystère pour celui qui a été initié à l'art si facile et si vulgaire d'interpréter le langage écrit ? C'est quelque chose de bien admirable que cette puissance que le génie de l'homme

s'est donnée, de tirer la pensée des profondeurs de l'âme, de lui donner un corps, une figure, de la rendre sensible et perceptible à l'œil, de la fixer d'une manière durable sur une feuille légère, et de la transmettre ainsi intacte, sans altération, invariable, immortelle aux siècles futurs; de sorte que tout ce qui s'est passé dans une intelligence, tout ce qui était caché dans le secret d'une conscience d'homme, puisse être connu du monde entier, puisse devenir intelligible pour des millions d'intelligences.

Il est inutile de faire observer que l'idée cachée sous le signe écrit est purement conventionnelle, et que par conséquent elle n'est pas perçue directement par la vue. Le sens de la vue ne donne que le signe, qui par lui-même et naturellement ne signifie rien, ou n'exprime qu'une étendue colorée. Mais la raison aidée de la mémoire perçoit le rapport qui existe entre le signe et l'idée, et par cette association est conduite de l'un à l'autre.

3. Perceptions de l'Ouïe.

« L'exercice de l'ouïe, dit M. Garnier, n'est accompagné de sensations, que lorsque le son est très-aigu. » C'est une opinion que nous ne pouvons partager. Que la douleur, dans ce cas, l'emporte sur la perception, qu'il nous soit alors très-difficile de préciser quel est le timbre, le ton et l'articulation du son qui nous a blessé l'oreille, en un mot que la perception soit d'autant plus faible, c'est-à-dire d'autant plus confuse, que la douleur est plus forte, c'est ce qui est incontestable. Ainsi lorsqu'un coup de canon est tiré tout près de nous, la violence de la commotion nous étonne, nous assourdit, et la force du bruit nous empêche de le saisir bien distinctement. Mais cela même dément l'assertion de l'auteur. Car de même qu'il peut y avoir douleur quand le son est très-aigu, de même il peut y avoir plaisir quand le son est très-doux. Or, s'il est vrai que nous jouissons par le sens de l'ouïe, de même que nous souffrons par lui, quand l'organe est trop vivement affecté, quel nom donnerons-nous donc à cette jouissance et à cette souffrance, si ce n'est celui de *sensation?* Le plaisir, comme la douleur, est *sentiment,* et non *perception;* et l'on

ne peut nier que l'impression que produit sur l'organe l'action du corps sonore, ne puisse être ressentie par l'âme de deux manières, d'une manière agréable, ou d'une manière désagréable. Dans ces deux cas, la sensibilité physique est en jeu, et c'est même parce qu'elle est affectée par quelque chose d'extérieur, qu'il y a perception. Car il n'y a pas d'exception à cette loi, que c'est d'abord par nos sensations que nous sommes en rapport avec la nature extérieure. Mais toute sensation est accompagnée de perception, parce que si tout se bornait à la sensation, notre âme serait modifiée par l'action des propriétés de la matière, sans connaître la cause de ces modifications, sans se douter de l'existence du monde des corps.

Il est même nécessaire d'admettre la sensation de l'ouïe, pour avoir la certitude de l'existence *objective* du son. Car autrement, le son ne serait qu'une idée, un mode de l'âme, que le moi confondrait avec lui-même, si par le sentiment dont il affecte l'âme après avoir impressionné les organes, il ne s'annonçait comme quelque chose d'externe, et par conséquent comme une réalité, qui se distingue du moi par l'action qu'il exerce sur lui, et par l'avertissement sensible qu'il donne de sa présence; en un mot, le moi est ce qui entend, le son est ce qui est entendu.

Mais qu'est-ce que le *son ?* quelle est sa nature ? nous ne le connaissons que par la manière dont il se produit. Tout ce qué nous pouvons en dire, c'est qu'il diffère essentiellement de *l'étendue tangible* et de *l'étendue visuelle;* c'est qu'un organe spécial nous en procure la perception; c'est que si cet organe manque on ne peut remplir ses fonctions, nous ne pouvons nous en former aucune idée; c'est que si ce même organe subit quelque altération grave, nous cessons de le percevoir. Le *son* est donc quelque chose de bien distinct de la *solidité* et de la *couleur*, et il nous serait impossible de confondre et d'identifier ces trois choses, quand même un seul et même organe serait destiné à nous en donner la connaissance.

Le *son* considéré en lui-même est un fait externe que nous percevons *directement* par le sens de l'ouïe. Mais le *son* se modifie diversement comme la couleur. Il a ses nuances, son

caractère, son degré de *force* ou de *faiblesse*, il est dur ou il est doux, il est grave ou il est aigu, il est sourd ou il est éclatant, il est plein ou il est grêle, il est juste ou il est faux. Mais se sont là autant de qualités relatives que l'oreille ne nous fait percevoir qu'à l'aide de la mémoire.

Or, il semble que la première chose que nous percevons dans le *son*, c'est son degré *d'intensité*, c'est-à-dire sa force ou sa faiblesse. Car, suivant la force ou la faiblesse de l'impression produite sur l'organe par les vibrations du corps sonore, l'âme est plus ou moins vivement affectée.

Nous saisissons aussi dans le son, le *timbre*, c'est-à-dire cette modification particulière qui nous fait distinguer la voix d'une personne d'avec celle d'une autre, la voix d'un homme d'avec celle d'un instrument, la voix de la flûte de celle du violon, et parmi les instruments du même genre, le son de tel ou tel violon, de telle ou telle flûte.

Nous percevons encore la *tonalité* c'est-à-dire, l'intervalle qui caractérise le système et le genre *diatonique*, ou les rapports de l'échelle musicale; et nous savons faire la distinction d'un son haut d'avec un son bas, d'un son grave d'avec un son aigu. La faculté de parcourir avec précision les tons naturels de la gamme dépend entièrement, comme on sait, de la justesse de l'oreille.

Combien d'autres nuances l'ouïe ne saisit-elle pas encore? par exemple, la *modulation*, c'est-à-dire, le passage insensible dans un même air d'un ton dans un autre, par des gradations que l'art combine de manière à jeter de la variété dans le chant, et à favoriser l'impression que l'on veut produire; *l'expression*, cette qualité particulière par laquelle le musicien vivement affecté lui-même rend avec énergie, avec âme, les sentiments ou les idées qu'il doit exprimer; *l'articulation*, c'est-à-dire, ces modifications variées des sons de la voix, résultant des mouvements combinés des organes de la parole, pour prononcer les lettres ou les syllabes; *l'accent*, c'est-a-dire, ces inflexions et ces modifications de la voix parlante, dans le ton ou dans la durée des syllabes ou des mots.

Enfin, un son est plus ou moins prolongé, plus ou moins continué. Or, cette continuité du son provient, comme on sait,

de ce qu'une agitation subite, produite dans quelques points d'un fluide élastique, se propage à toute sa masse, et de ce que les vibrations des corps se transmettant par l'air jusqu'à l'organe de l'ouïe, l'ébranlent et l'impressionnent pendant un intervalle de temps plus ou moins considérable. Mais comment apprécions-nous la durée des sons ? Par la conscience, qui, en nous faisant juger de la durée des faits intimes, nous apprend par là même à juger comparativement de la durée des faits extérieurs. Par le souvenir et le sens intime, l'homme a consience de ses modes d'existence, de leur succession, et de leur durée dans le temps. Si le son se continue, il en mesure la durée sur la succession de ses modes ou de ses moments d'existence. Mais l'exactitude de cette appréciation intérieure dépend beaucoup de l'observation, de l'expérience et de l'exercice. Le *défaut d'oreille*, c'est-à-dire l'inhabilité à juger de la mesure en musique, tient sans doute à une inattention habituelle par rapport à la succession et à la durée des faits de conscience.

Les prémiers éléments du son une fois connus, l'art s'en empare et les combine de plusieurs manières.

1° La *mesure* est la division de la durée en d'autres parties égales, dont chacune se subdivise elle-même en d'autres *mesures* que l'on appelle *temps*, et qui se marquent par des mouvements égaux de la main ou du pied. En d'autres termes, c'est le retour du son fort après un temps égal.

2° Le *rhythme* est la décomposition des temps de la mesure en un certain nombre de longues, de brèves et de silences.

3° La *versification* est la reproduction symétrique d'un rhythme, d'une consonnance finale ou d'un accent, après un certain nombre de syllabes.

4° La *mélodie* est l'arrangement successif de plusieurs sons mesurés, de manière à former un chant régulier.

5° L'*accord* est l'union de deux ou plusieurs sons entendus à la fois et formant harmonie.

6° Enfin *l'harmonie* est une succession d'accords, selon les lois de la *modulation*.

Quoique l'âme connaisse avec certitude l'*extériorité* du son, il est cependant vrai de dire que de toutes les qualités ou phé-

nomènes sensibles, c'est celui que nous localisons le plus difficilement dans les corps. Ce n'est qu'à la suite d'une assez longue expérience que nous apprenons à juger de la direction du son, et du point d'où il part. Au premier abord nous apprécions fort mal son origine, ainsi que la distance qu'il a parcourue, sans doute en raison du mode particulier selon lequel il se propage. « Mais par le concours simultané de l'ouïe et du tact, dit M. Garnier, nous remarquons que les sons se trouvent associés à la présence ou au choc des étendues tangibles, que telles modifications de son correspondent à telle position, tel volume, tel mouvement des corps qui nous les renvoient; la *mémoire* et l'*induction* nous font attendre, au retour des mêmes phénomènes auriculaires, les mêmes phénomènes tangibles. » Une fois instruits par l'expérience, il nous est tout aussi impossible de ne pas localiser dans le corps sonore la cause de la sensation de son, qu'il nous l'est de ne pas rapporter au corps frappé par le rayon lumineux, l'étendue colorée que nous percevons par la vue.

Nous jugeons donc avec certitude qu'il y a un corps, partout où nous percevons un son; et c'est ainsi que l'oreille, par les perceptions qui lui sont propres, concourt à fortifier le témoignage des autres sens sur la réalité du monde extérieur. Elle remplace même l'exercice du tact, dit M. Garnier, et en étend la portée, mais en fournissant toutefois à cet égard des indications bien moins nombreuses et bien moins précises que la vue. Cependant elle perçoit dans beaucoup de circonstances, où le sens de la vue nous manque tout-à-fait, comme dans l'obscurité complète. De combien de dangers les sons qui nous arrivent au milieu des ténèbres ne nous mettent-ils pas en état de nous garantir, par l'avertissement salutaire qu'ils nous donnent? L'ouïe est, de tous les sens, le plus exercé et le plus utile parmi ces peuplades sauvages, toujours en guerre les unes contre les autres, et dont le soin de toute la vie est de se préserver des surprises et des embûches.

C'est cette propriété du son de pouvoir être perçu dans les ténèbres, qui lui donne une supériorité si marquée sur les perceptions de la vue, comme moyen de communication entre les intelligences. Par le langage des gestes ou des signes écrits,

un commerce, un échange admirable de pensées s'établit d'homme à homme. Mais dans l'absence de la lumière, le lien est brisé, et les esprits rentrent dans leur isolement. Par la parole, au contraire, la communication est permanente, et là où le monde extérieur s'efface, disparaît, s'évanouit dans l'ombre, les intelligences continuent à rester pour ainsi dire visibles l'une pour l'autre, et à se révéler l'une à l'autre, dans le commerce intime des idées.

L'ouïe est donc une des conditions de la société, puisqu'elle est une des conditions du langage, et par conséquent de l'éloquence et de la poésie.

Par la musique, par la versification et par tous les accessoires qui en dépendent, l'ouïe contribue à la notion et au plaisir du beau. C'est par lui surtout que nous avons le sentiment de l'harmonie, cette source si féconde de jouissances intimes et délicates. Mais l'harmonie n'est que l'ordre et la symétrie dans les combinaisons des sons, des rimes, des cadences, dans la répétition et la variation du mètre, dans la distribution des syllabes longues et brèves, en de certaines proportions, dans le retour périodique du même rhythme, des mêmes consonnances, selon les lois de la mesure. » Le rhythme, dont le besoin se fait sentir universellement, dit M. l'abbé Gerbet, qui captive les sauvages comme les peuples civilisés, tient à de profonds mystères. » Toutefois ses merveilleux effets semblent s'expliquer aisément par le besoin de l'ordre qui n'est pas moins universel. Car l'idée de l'ordre résulte essentiellement de l'arrangement harmonieux des mots et des syllables, de l'accord des sons entr'eux, de l'union des mélodies, de la distribution des formes de la pensée en strophes, en stances, en hémistiches, enfin des mille combinaisons de l'articulation et de la voix humaine. Or, rien ne satisfait l'âme comme cette régularité, rien ne s'harmonise avec elle comme cette variété de sons et de mesures, toujours ramenées à l'unité par la pensée qui les combine et qui en conçoit l'ensemble. Car la musique, comme la versification, est un calcul qui se fait par l'intelligence, sous la dictée du sentiment.

Il serait intéressant de savoir quelles sont les idées morales et les sentiments moraux que nous devons à chacun de nos

sens. Mais cette étude présente des difficultés presque insurmontables. Comme toutes les portes de l'âme, dit M. Ancillon, s'ouvrent en même temps au monde sensible, et que les sens font long-temps leurs affaires ensemble, et mêlent leur fortune, avant qu'on les observe, il est bien difficile de faire la part de chacun, dans la formation de certaines idées, ou de certains sentiments complexes, dont les éléments et les combinaisons se perdent, pour ainsi dire, dans la synthèse primitive.

Toutefois, on peut recueillir à cet égard un certain nombre de conjectures plus ou moins vraisemblables tentées par plusieurs philosophes. M. Ancillon remarque que le silence de la nature et de la société doit inspirer au sourd de naissance une sorte de calme. La succession de tous les mouvements s'opérant pour lui sans aucune espèce de bruit, doit avoir quelque chose de majestueux. Ceci nous paraît plus ingénieux que juste; et l'auteur se fait peut-être illusion, en jugeant de l'effet du silence sur le sourd de naissance, par l'effet qu'il produit sur celui qui entend, lorsqu'il succède, comme dans la nuit par exemple, à toutes les agitations et à tous les bruits du jour. Nous doutons également de la vérité de son observation, lorsqu'il ajoute que l'aveugle-né qui ne peut s'apercevoir de l'existence des corps, et de ses rapports avec eux que par les sensations immédiates du toucher, doit dans la solitude, quand il ne connaît pas les lieux où il se trouve, se croire dans un vide parfait, et reculer d'effroi.

Mais nous partageons son opinion, lorsqu'il croit que le sourd de naissance doit être dans la règle plus courageux que ceux qui entendent, ou plutôt moins accessible à la peur; car les sons et les bruits divers sont la principale cause des émotions qui nous troublent et de nos terreurs. Il est probable aussi que le sourd de naissance doit être moins compatissant que ceux qui entendent; car il est certain que les sons, les cris plaintifs, les gémissements et l'expression si variée des accentuations de la voix contribuent beaucoup à nous attendrir et à nous émouvoir.

Il est également certain que pour le sourd et l'aveugle de naissance les distractions sont plus rares et plus difficiles. Mais faut-il en conclure qu'ils doivent avoir la pensée plus

profonde, plus forte, plus solide, comme le prétend M. Ancillon? La privation de ces deux sens ne devrait-elle pas faire préjuger le contraire? Que pourrait être la profondeur et la force d'une pensée qui ne reposerait sur aucune des combinaisons d'idées que nous fournissent l'ouïe et la vue?

4. Perceptions de l'Odorat.

A la suite d'une sensation ou modification de l'âme que détermine en elle la présence ou l'action du corps odorant sur l'organe, le *moi* prend immédiatement connaissance de ce qui cause ou occasionne cette sensation. Et cette cause, c'est l'*odeur* même, c'est-à-dire cette propriété corporelle que nous appelons de ce nom. Or, cette propriété a-t-elle une existence objective en dehors du *moi*, ou se confond-elle avec lui? en un mot, le *moi* est-il l'odeur, ou ce qui perçoit l'odeur? Puisque nous sommes toujours avertis de la partie de notre corps, par laquelle nous arrivent la sensation et la perception de l'odeur, ne s'ensuit-il pas invinciblement qu'il faut qu'une impression ait été produite sur l'organe, et que cette impression ait sa cause dans quelque chose d'extérieur, qui ne peut être qu'une qualité de la matière. Car la matière ne peut agir sur le corps humain que par l'une ou l'autre de ses propriétés.

Non-seulement l'*odeur* ne se confond pas avec le *moi*, mais elle se distingue de toutes les autres qualités des corps; et nul ne l'identifie dans sa pensée avec l'*étendue solide*, l'*étendue colorée* et le *son*, dont elle diffère par sa nature, et par l'organe qui nous la fait percevoir.

L'odorat, à l'aide de la mémoire, distingue des odeurs diverses, fortes ou faibles, agréables ou désagréables, de longue ou de courte durée. Plusieurs naturalistes ont essayé de classer les odeurs, les uns d'après le genre de sensations qu'elles procurent, d'autres d'après la nature chimique des corps.

Linnée admet sept classes d'odeurs : la première classe, odeurs *ambrosiaques;* celles de la rose et du musc sont de ce nombre ; la ténacité est leur caractère : deuxième classe, *fragrantes;* exemple, le lis, le safran, le jasmin ; elles se dissipent aisément : troisième classe, *aromatiques*, comme celles du

laurier : quatrième classe, *alliacées*, plus ou moins semblables à celles que l'ail exhale : cinquième classe, *fétides*, comme la valériane et les champignons : sixième classe, *vireuses*, comme les pavots, l'opium : septième classe, *nauséeuses*, comme la courge, le melon, le concombre.

Lorry ne reconnaît que cinq classes d'odeurs : les odeurs *camphrées*, *narcotiques*, *éthérées*, *acides*, *volatiles* et *alcalines*.

Fourcroy établit l'arôme *muqueux ;* c'est celui des plantes faussement appelées *inodores ; huileux* et *fugace*, *huileux et volatil*, *acide et hydrosulfreux*.

Ces classifications seules suffiraient pour démontrer l'existence objective des odeurs, et la nécessité de les localiser dans les corps. « L'odorat, dit M. Garnier, s'exerçant avec l'observation tactile, ou avec l'observation visuelle appuyée sur la première, nous apprend que la présence des odeurs concourt avec la présence des corps ; que telle modification de l'odeur correspond à telle forme tangible, à tel degré d'éloignement ou de proximité du corps odorant. La *mémoire* et l'*induction* nous font donc encore ici porter, à l'aide des odeurs, quelques jugements sur la présence de tel ou tel objet tactile, mais avec moins d'étendue encore que nous ne le faisons à l'aide des phénomènes auriculaires. » Cette faculté de pouvoir juger des distances, au moyen de l'odorat, aidé de l'expérience, a été constatée par tous les marins ; et l'histoire fait connaître que Christophe Colomb eut le pressentiment du voisinage des terres qu'il devait bientôt découvrir, long-temps avant de les apercevoir, par la seule impression des odeurs que les vents lui apportaient du nouveau continent.

Les perceptions de l'odorat laissent encore moins de traces dans l'âme que celles du goût. L'imagination n'a aucune prise sur elles, et la mémoire très-peu. Car il est fort difficile de se représenter par le souvenir une odeur précédemment sentie ou perçue. Mais par les innombrables rapports qui lient nos représentations les unes aux autres, la sensation actuelle d'une odeur, peut, en nous rappelant des sensations du même genre que nous avons éprouvées dans des temps antérieurs, devenir pour nous l'occasion de nous retracer une foule d'idées, et de

nous replacer dans d'autres lieux que ceux que nous habitons, et dans un tout autre ordre de choses. « Beaucoup de nos souvenirs agréables, dit M. Bautain, s'attachent à des odeurs, surtout aux odeurs des fleurs et de la végétation ; et quand ces odeurs se représentent accidentellement, elles excitent aussitôt dans l'esprit la réproduction des scènes riantes de la nature où nous les avons senties autrefois, et avec ces images mille circonstances de la vie passée. L'odeur des champs, des prairies, des forêts, s'associe aux plaisirs que nous avons goûtés en les parcourant, et il ne faut souvent, surtout au printemps, qu'une brise parfumée de la montagne pour réveiller en nous une suite de tableaux charmants et de douces émotions. »

Il semble, au premier abord, que le sens de l'odorat, qui est si pauvre et si borné par lui-même, ne devrait avoir aucun rapport avec les sentiments moraux. Mais tout a son but dans la nature, tout se tient, tout s'enchaîne dans l'ordre de la création, et la réflexion, selon la remarque de M. Ancillon, nous fait découvrir de secrètes affinités entre les odeurs et plusieurs qualités morales. Ainsi l'odorat donne naissance à certains dégoûts, à certaines répugnances, qui non-seulement concourent à notre conservation, en nous avertissant de nous abstenir des aliments nuisibles, ou de nous éloigner des objets ou des lieux insalubres, mais encore nous portent à la propreté, cette vertu délicate, qui n'est pas seulement une attention soigneuse donnée au corps, mais qui annonce toujours des penchants élevés et une certaine pureté d'âme. Il est rare au contraire que le défaut opposé ne s'associe pas avec des penchants vicieux et des inclinations ordurières. Ce n'est donc pas seulement dans un sens moral, mais aussi dans un sens physique, qu'on dit de la vertu et de la sainteté qu'elles exhalent une bonne odeur, de même qu'une fleur épanouie exhale autour d'elle un doux parfum. Les âmes pures n'habitent généralement que dans des corps purs. Il y a des odeurs ignobles qui décèlent en quelque sorte la présence du vice, et qu'on ne recherche, ou qui ne cessent d'exciter un sentiment de répulsion, que quand on est profondément corrompu ; il y a

des odeurs suaves, pures, éthérées, qui semblent avoir d'intimes relations avec l'innocence et la pureté du cœur.

5. Perceptions du Goût.

Lorsque la langue ou le palais est en contact avec un corps sapide, à la suite de l'impression qui est produite par ce corps sur les papilles nerveuses dont ces deux organes sont tapissés, l'âme éprouve une modification particulière qu'on appelle *sensation de saveur*. Cette sensation accompagne toujours l'exercice du goût, et est elle-même accompagnée d'une perception, c'est-à-dire de la connaissance de ce qui l'occasionne, ainsi que de la partie de l'organe qui a été affectée, soit l'extrémité antérieure ou postérieure de la langue, soit les parois du palais. Or ce qui occasionne l'*impression* de l'organe et l'*affection* de l'âme est quelque chose d'extérieur que le moi distingue parfaitement de lui-même, et qui n'est autre qu'une propriété de la matière ; car nous savons que toute sensation de saveur a pour antécédent nécessaire l'action qu'un corps exerce sur le nôtre, et ce corps ne peut agir ainsi sur nos organes que par l'une ou l'autre de ses qualités. L'esprit acquiert donc immédiatement la certitude de l'existence *objective* de la saveur. Nous sommes le *goût*, dit M. Garnier, et non le *sapide ;* ou, si l'on veut, le *goût* est l'acte, l'opération de l'esprit ; la *saveur* est l'objet de cet acte, ou ce sur quoi il s'exerce.

Non-seulement l'esprit connaît que la sensation du goût a une cause en dehors de lui, mais encore il localise cette cause dans le même corps avec lequel il est en contact, et dont la présence lui occasionne dans le même temps une sensation du toucher. Il attribue donc naturellement la saveur à l'étendue tangible qu'il perçoit ; mais en les associant l'une à l'autre, il ne les confond pas, et distingue très-bien la *saveur*, de la *dureté*, de la *mollesse*, de la *fluidité*. Et quoique un même corps puisse être à la fois *solide* et *savoureux*, il ne fait pas de la solidité et de la saveur une seule propriété identique, mais deux qualités à part, qui diffèrent d'autant plus certainement, qu'elles ne co-existent pas toujours l'une avec l'autre ; car il y

des étendues tangentes sans saveur, et des saveurs sans perception d'étendue tangente.

Quoique la question de savoir si les mêmes nerfs de la langue nous font percevoir la *solidité* et la *saveur* soit encore indécise, toujours est-il qu'il faut nécessairement que ces deux qualités matérielles diffèrent par leur nature, pour produire des effets différents sur le même organe, ou pour affecter différents nerfs.

Nous distinguons par le *goût*, aidé de la mémoire, des saveurs diverses. Nous en saisissons les divers degrés d'intensité et les nuances infinies. Du reste, nous ne les connaissons pas absolument, car elles varient selon la différence des organisations, et dans le même individu selon la disposition particulière de ses organes, c'est-à-dire selon l'état de santé ou de maladie dans lequel il se trouve. Mais s'il est constant que l'état des organes peut modifier l'action de la cause, il n'en est pas moins vrai que cette cause existe, et existe hors du *moi*.

Boerhaave, Haller et Linné ont tenté de réduire les saveurs à des classes générales qui les rapprochent par leurs analogies, et en embrassent la totalité. L'*acide*, le *doux*, l'*amer*, l'*âcre*, le *salé*, l'*alcalin*, le *vineux*, le *spiritueux*, l'*aromatique*, l'*acerbe*, tels sont les noms sous lesquels ces médecins ont designé les caractères généraux des saveurs.

Nous avons vu que l'odorat, aidé de l'expérience, pouvait quelquefois suppléer le tact et la vue, par les indications qu'il nous donne sur l'approche, l'éloignement ou la position des corps. Sous ce rapport, le goût lui est encore inférieur. A la vérité, nous associons naturellement certaines saveurs à certains corps, lorsque le tact du palais et de la langue nous avertit de leur présence, par la perception de leur dureté, de leur mollesse et de leur température, surtout si nous n'avons goûté les objets qu'après les avoir palpés et regardés. Mais nous ne pouvons, par la *mémoire* et *l'induction*, que présumer la présence de tel objet tangible, et seulement la présence sous le palais, s'il nous arrive ensuite de percevoir une saveur sans avoir vu ou touché le corps.

Voilà pourquoi nous devons au sens du goût si peu de con-

naissances ; mais par cela même nous lui devons d'autant plus de sensations : car, destiné uniquement à nous mettre en rapport avec la nature extérieure, pour satisfaire aux besoins du corps par l'alimentation, et non pas précisément pour étudier ses phénomènes et connaître ses lois, il devait se renfermer dans la sphère bornée des appétits physiques, auxquels il correspond en effet par une variété de jouissances qui prouvent la prévoyance et la bonté du Créateur. Car c'est par l'attrait du plaisir qu'il a voulu pourvoir à la conservation du corps ; c'est ce qui fait dire à M. Ancillon que le sens du goût est peut-être le plus relatif de tous. Pour s'en convaincre, dit-il, il suffit de penser à l'immense variété des aliments chez les différents peuples, et à la diversité infinie des goûts, dont le caractère essentiel paraît être l'individualité. Nous remarquerons encore avec lui que ce sens est susceptible d'un haut degré de développement, et qu'il est soumis plus que tous les autres à l'empire de l'habitude. Autant il est riche en jouissances, autant il est pauvre en réminiscences. On se rappelle bien qu'une impression des sens a été agréable ou désagréable; mais il est presque impossible de reproduire ces impressions sensibles dans l'imagination.

Mais quelque relatif que soit le sens du goût, il apporte aussi son contingent d'observations à la science, et il n'a pas peu contribué surtout aux progrès de la chimie, qui le consulte encore tous les jours dans ses expérimentations, pour déterminer certaines qualités des corps.

Examen des différents systèmes imaginés pour expliquer la perception extérieure.

Nous avons déjà remarqué qu'entre les divers phénomènes que l'esprit humain offre à notre observation, il n'en est point qui doive plus exciter notre étonnement et notre curiosité que cette espèce de communication ou de commerce incompréhensible qui existe entre l'âme et le corps. Comment un ébranlement dans l'organe est-il suivi d'une idée dans l'âme ? comment une série d'impressions nerveuses et cérébrales occasionnent-elles dans l'esprit la connaissance de ce qui se passe

dans le monde matériel ? Un grand nombre d'hypothèses ont été imaginées pour résoudre ce problème. Ce sont ces diverses hypothèses que nous allons successivement examiner.

1. Hypothèse des images ou espèces intermédiaires.

« On doit s'attendre naturellement, dit Dugale-Stewart, qu'en considérant les phénomènes de la perception, les philosophes s'attacheront d'abord au sens de la vue. Les instructions et les jouissances variées que nous recevons par ce sens, la rapidité avec laquelle nous les recevons, surtout le commerce que ce sens établit entre notre âme et les régions les plus éloignées de l'univers, ne peuvent manquer de lui donner, aux yeux mêmes de l'observateur le moins attentif, une prééminence marquée par-dessus les autres facultés qui nous procurent la perception des objets extérieurs ; de là vient que les diverses théories inventées pour expliquer l'opération des sens, se rapportent plus immédiatement à la vue. De là vient encore que le langage métaphysique, en ce qui concerne la perception en général, indique évidemment, par l'étymologie, que c'est des phénomènes de la vision qu'il a été emprunté. » C'est ce que démontre en effet l'emploi si fréquent dans ce sujet de plusieurs expressions métaphoriques, telles que, *idées*, *espèces*, *formes*, *ombres*, *fantômes*, *images*, toutes tirées des perceptions d'étendue, de lumière et de couleur.

Leur explication était d'ailleurs, à ce qu'il leur semblait, le seul moyen de concilier la croyance presque universelle que tout changement hors de nous a lieu par choc et impulsion, et que la communication du mouvement par le choc est le seul fait qui porte sa démonstration en lui-même, avec la conviction qu'ils avaient acquise, quoique confusément, de l'immatérialité de l'esprit, et la nécessité de ne rien dire qui fût trop ouvertement contraire à l'opinion commune. Or, du moment que la tendance à juger de ce qui se passe en nous, par quelque analogie tirée de ce qui se passe hors de nous, les eût conduits à transporter les lois du monde des corps dans le monde des esprits, ils durent être promptement amenés à croire qu'il en était de toutes les autres perceptions comme de celles de la vue, aussitôt que celles-ci eurent été regardées

comme présentant le double caractère d'avoir lieu par impulsion, et par une impulsion en quelque sorte immatérielle. Ils ne firent donc point de distinction entre l'étendue solide et l'étendue de couleur. Et comme en effet elles sont presque toujours associées dans l'esprit, ils firent de deux phénomènes inséparables un seul et même objet, simple et indécomposable. En identifiant ainsi les données si différentes du tact et de la vue, ils éludaient la difficulté d'expliquer les conditions si diverses de la connaissance que nous acquérons du même objet par l'œil et la main, et il ne leur restait plus qu'à résoudre la question de savoir comment l'esprit va trouver les corps pour les connaître, ou comment les corps viennent trouver l'esprit pour se faire connaître à lui. En un mot, comment la matière a-t-elle action sur l'âme, et comment celle-ci a-t-elle la révélation du monde extérieur, tel était le problème dont ils cherchaient la solution.

Or, Aristote pensait que comme nos sens ne peuvent pas recevoir les objets extérieurs eux-mêmes, ils en reçoivent les *espèces*, c'est-à-dire les images ou les formes, sans la matière; de même que la cire reçoit la forme ou l'empreinte du sceau, sans aucune partie de sa matière. Ces images ou formes émanées des objets eux-mêmes, dont elles sont la représentation fidèle, après avoir heurté les organes de sensation, glissent à l'intérieur du corps, le long des nerfs, et arrivent au cerveau. Là, elles touchent ou impressionnent l'âme sensitive, et cette impulsion détermine la perception extérieure; « mais au moyen de diverses facultés internes, dit le docteur Reid, ces *espèces sensibles* sont conservées, épurées, spiritualisées, au point de devenir les objets de la mémoire et de l'imagination, et enfin ceux de l'entendement pur. Quand elles sont devenues l'objet de la mémoire et de l'imagination, elles prennent le nom d'images (phantasmata). Quand, en les épurant davantage, et en les dépouillant de ce qu'elles ont de particulier, on les a fait devenir les objets de la science, on les nomme *espèces intelligibles*. Ainsi l'objet immédiat des sens, de la mémoire, de l'imagination, du raisonnement, doit être quelque image (phantasma) ou quelque espèce, existant dans l'âme elle même. »

Cette explication, qui, jusqu'à Descartes, a été généralement admise et enseignée, ne peut soutenir un examen sérieux ; car elle repose sur une foule d'hypothèses qui ne sont rien moins que démontrées, telles que l'existence des *images* ou *espèces sensibles*, la résidence de ces images dans le cerveau, dont on fait aussi le siége de l'âme ; etc..... Indépendamment de cette première objection, toute la théorie porte évidemment sur la supposition, empruntée des phénomènes de la physique, qu'il doit absolument y avoir quelque intermédiaire destiné à opérer la communication entre les objets de la perception et l'esprit qui doit les percevoir. Mais d'abord à laquelle des deux substances, ou du corps ou de l'âme, cet intermédiaire, ou moyen de communication, appartient-il ? Si ces *images* ou *espèces* sont matérielles, la difficulté de savoir comment la matière a prise sur l'âme subsiste tout entière, et l'explication est tout aussi incompréhensible que le problème qu'il s'agit de résoudre. On aura beau épurer, tant qu'on voudra, cette espèce de milieu, dépouiller ces images de ce que la matière a de plus grossier, les réduire aux apparences les plus légères et les plus fantastiques, à moins de les spiritualiser entièrement, on ne fera pas comprendre comment elles peuvent imprimer le mouvement à l'âme sensitive. Si, au contraire, elles sont tout-à-fait immatérielles, elles ne peuvent partir des objets, car rien de spirituel ne peut émaner des corps ; qu'on fasse d'ailleurs résider ces espèces dans le cerveau ou dans l'esprit, l'une ou l'autre hypothèse est tout aussi irrationnelle : car matérielles, elles ne peuvent résider dans l'âme, et si elles résident dans le cerveau, elles doivent y laisser quelques traces ; immatérielles, leur résidence, soit dans l'esprit, soit dans le cerveau, est tout aussi problématique que celle de l'âme dans le *sensorium*.

En second lieu, si nous ne percevons pas les corps eux-mêmes, mais seulement leurs images, comment d'abord serions-nous certains qu'elles correspondent à des objets extérieurs ; comment nous assurerions-nous qu'elles en sont la représentation fidèle, puisque nous ne pourrions les comparer avec leur modèle qui nous serait inconnu ? Comment enfin aurions-nous même l'idée d'image et de modèle, puisque c'est là une idée



de rapport qui suppose deux termes, et que nous n'en aurions qu'un ?

Le système des espèces sensibles est évidemment emprunté à Démocrite. Les sensations, selon lui, sont des espèces d'images qui, se détachant des corps, entrent dans l'organisation de l'homme. Dans cet essai de psychologie sensualiste, la spiritualité de l'âme disparaît ; le sujet pensant n'est plus un principe essentiellement un, c'est un effet multiple, c'est le résultat d'un agrégat d'images, comme le corps résulte d'un agrégat d'atômes. L'âme étant matérielle, dans cette hypothèse on explique aisément comment le *semblable* pouvait avoir action sur le *semblable*. En rejetant le matérialisme de Démocrite, ou aurait dû rejeter également ses *images voltigeantes;* on n'a pas vu que vouloir conserver ces *images*, c'était tomber dans une absurdité, en cherchant à en éviter une autre.

Le système des *espèces intermédiaires* conduit directement au scepticisme sur l'existence du monde des corps, qui disparaît complètement pour nous, caché sous les images qui s'interposent entre l'âme et lui. Indépendantes des objets extérieurs, et pouvant par conséquent exister sans eux, elles seraient comme un voile jeté entre l'esprit et la nature sensible, pour lui en dérober éternellement la connaissance. Et il en sera ainsi de toute hypothèse qui partira des perceptions de la vue, pour expliquer la perception externe, et démontrer la réalité de la matière. Car, comme on ne comprend pas ce que peut être l'image de l'*impénétrabilité*, de la *température*, de la *saveur*, de l'*odeur*, du *son*, il ne nous restera alors de tout le monde sensible qu'une forme impalpable, qu'une apparence, un fantôme, une ombre, c'est-à-dire quelque chose qui différera bien peu du néant.

On comprend difficilement comment cette théorie de la perception extérieure a pu être, pendant tant de siècles, comme le dernier mot de la philosophie. Quoique Platon rejetât le principe des Péripatéticiens, *Nihil est in intellectu quod non priùs fuerit in sensu*, il paraît cependant avoir été d'accord avec eux en ce qui concerne la manière dont les objets extérieurs sont aperçus : C'est du moins ce qu'on peut insérer d'un passage du septième livre de la République, dans lequel il compare le pro-

cédé de l'esprit dans l'acte de la perception, à celui d'une personne placée dans une caverne, où elle ne voit pas les objets extérieurs eux-mêmes, mais seulement leur ombre.

Après deux mille ans, Locke représente notre manière de percevoir les corps, par une similitude fort analogue à la caverne de Platon. « A mon avis, dit-il, l'entendement ne ressemble pas mal à un cabinet fermé de manière à en exclure entièrement la lumière, mais où l'on aurait ménagé quelques petites ouvertures pour y donner entrée aux images ou idées visibles de choses qui sont au dehors. Si les images, en pénétrant dans ce cabinet obscur, pouvaient s'y fixer, et s'y placer avec tant d'ordre qu'on pût les y retrouver au besoin, il y aurait une grande ressemblance entre ce cabinet et l'entendement humain, par rapport à tous les objets de la vue et aux idées qu'ils excitent dans l'esprit. » Si Locke eût vécu de nos jours, la ressemblance lui eût paru bien plus parfaite, depuis l'admirable découverte de M. Daguerre, d'après laquelle la possibilité de fixer les images des objets qui viennent se peindre dans la chambre obscure est désormais un problème résolu.

Il est prouvé que Newton a partagé ce préjugé, dans le passage suivant, qui est cité par Dugale-Stewart : « Le sensorium des animaux, dit-il, n'est-il pas le lieu où est présente la substance sentante, et où les espèces sensibles des choses sont portées, afin qu'elles puissent y être perçues par l'esprit qui est présent en ce lieu-là ? » La même pensée est exprimée par Clarke, en ces termes : « Si l'âme n'était pas présente aux images dont elle a la perception, il ne serait pas possible qu'elle les perçût. Une substance douée de vie ne peut percevoir que là où elle est présente. » — « Ce n'est pas le soleil et la lune du ciel extérieur, dit encore Portersfield, qui sont perçus par l'esprit, mais leur image ou leur représentation imprimée sur le sensorium. Comment l'âme d'un homme qui voit, voit-elle ses images ? Je l'ignore. Mais ce que je sais, c'est qu'elle ne peut jamais percevoir les corps extérieurs eux-mêmes, n'y étant pas présente. » Ils se figuraient apparemment la présence de l'âme comme celle du corps,

qui en effet n'est présent que là où il occupe un lieu dans l'espace.

2. Hypothèse du médiateur plastique.

C'est sans aucun doute sous l'influence du même préjugé que l'Anglais Cudwort a imaginé son médiateur plastique. De même que Aristote et tous les philosophes de son école pensaient que l'âme ne pouvait communiquer directement avec le monde extérieur, et qu'il fallait nécessairement supposer entre elle et lui quelque chose d'intermédiaire qui lui en apportât la connaissance par représentation ou par image, il parut également à Cudwort que les deux substances spirituelle et matérielle étaient d'une nature trop différente, pour concevoir que l'une pût avoir immédiatement action sur l'autre. Mais cependant on ne peut nier qu'il n'y ait entre elles correspondance. L'âme reçoit l'action des corps, et connaît ce qui se passe en eux ; elle réagit à son tour sur les corps, et leur imprime des mouvements. Pour rendre raison de ce commerce entre l'esprit et la matière, Cudwort imagina donc un agent intermédiaire entre l'âme et le corps. Cet agent, interposé entre les deux substances, sert de lien de communication entre elles. Comme il participe des deux natures, par sa partie spirituelle il agit sur l'âme, et par sa partie matérielle il agit sur le corps. Dans ce système, la perception extérieure s'explique aisément. Le côté matériel du médiateur reçoit l'impression de l'objet, et cette impression est transmise à l'âme par le côté spirituel de ce même agent. La communication, jugée auparavant impossible, se trouve ainsi établie, et l'abîme qui sépare la matière de l'esprit est comblé.

Mais la difficulté est loin d'être résolue. « Un pareil médiateur, dit M. Laromiguière, n'est bon à rien. C'est une espèce d'amphibie, qui pour vouloir réunir en une seule nature deux natures opposées, s'anéantit lui-même. Entre une substance étendue et une substance inétendue, il n'y a pas de milieu ; si le médiateur n'est ni esprit ni corps, c'est une chimère : s'il est tout à la fois esprit et corps, c'est une contradiction : ou si, pour sauver la contradiction, vous voulez qu'il soit, comme nous, la réunion de l'esprit et de la matière, il a lui-même besoin d'un médiateur. »

3. Système de l'influx physique.

Plusieurs philosophes, entre autres Guillaume d'Occam, avaient rejeté l'hypothèse des idées ou espèces *intermédiaires*. Mais du moment que rien ne s'interposait plus entre l'esprit et la matière, il fallait bien, pour expliquer comment le corps et l'âme se modifient réciproquement, imaginer un moyen de rendre raison du fait. Or, le fait est incontestable : toutes les fois que le corps reçoit quelque *impression*, à ce phénomène extérieur correspond aussitôt dans l'âme un phénomène intérieur, la *sensation*, qui est elle-même accompagnée de la *perception* ou connaissance de ce qui la cause. Comment donc des impressions sur les sens occasionnent-elles des idées dans l'âme ? Comme dans le système des *images*, on suppose que le cerveau est le siége de l'âme, qui est comparée à une araignée au milieu de sa toile ; de même que l'insecte est averti des moindres mouvements qui ont lieu aux extrémités de sa toile, et en ressent le contre coup : de même l'âme, placée à un point du cerveau auquel aboutissent tous les nerfs, connaît tout ce qui se passe dans les différentes parties du corps, et en est affectée en bien ou en mal. Si elle souffre, elle cherche à se délivrer de la douleur ; elle agit à son tour sur le cerveau qu'elle remue, et ce mouvement se communique par les nerfs à l'organe, qui écarte l'objet cause de la sensation. Ce système a reçu le nom d'*influx physique*, parce qu'on y suppose que le corps et l'âme agissent réellement, c'est-à-dire physiquement, l'un sur l'autre, par impulsion, et par une impulsion matérielle.

Mais une objection se présente aussitôt à l'esprit. « Le corps, dit M. Laromiguière, étant une substance étendue, et l'âme une substance inétendue, conçoit-on l'action physique de l'une sur l'autre ? *tangere enim aut tangi nisi corpus nulla potest res*, a dit Lucrèce. L'âme ne saurait donc recevoir le contact du corps, et *l'influx physique* est impossible.

Euler a modifié ce système, en supposant, non plus que l'âme reçoit l'impulsion physique du corps, mais qu'elle a la perception du mouvement des fibres du cerveau, et que cette perception lui donne des sensations agréables ou désagréables.

Mais d'abord, il est faux que le cerveau et le mouvement de ses fibres soient visibles à l'âme. Nous ne savons qu'il existe un cerveau, que parce qu'on nous l'a appris. Il est également faux que la sensation dérive de la perception ; c'est le contraire qui est vrai.

4. Système des idées innées et de la véracité divine.

Descartes, en conservant l'hypothèse d'une *entité* intermédiaire entre l'esprit et l'objet, substitua aux *espèces sensibles* les idées, qu'il supposa naturelles à notre esprit, ou *innées*. Se plaçant à l'extrémité opposée au sensualisme, qui considérait l'âme humaine comme une table rase, il nia que nos idées fussent acquises, et qu'elles pussent partir des objets eux-mêmes ; car en leur donnant à toutes les sens pour origine, on ne saurait expliquer les notions spirituelles, intellectuelles et morales. Les idées naissent donc avec nous, et sont naturellement empreintes en nos âmes ; elles en sont inséparables ; non, disait-il toutefois, qu'elles soient perpétuellement présentes à notre pensée, car ainsi il n'y en aurait aucune, seulement nous avons toujours en nous-même la faculté de les produire.

Mais comment croyons-nous qu'en dehors de ces idées sont des objets matériels ? Descartes, après avoir établi que l'essence de l'esprit est la pensée, et l'essence de la matière l'étendue, et séparé par cette distinction fondamentale les deux substances, est par cela même conduit à établir une grande différence entre la manière de prouver l'existence de l'esprit, et la manière de prouver l'existence des corps. On conclut l'existence des esprits, en développant ce qui est renfermé dans la notion de la pensée. La pensée suppose nécessairement l'existence ; je pense, donc j'existe. La réalité du sujet pensant résulte de la pensée même. Mais la notion de l'étendue implique-t-elle aussi nécessairement la réalité d'un objet étendu ? ne peut-elle pas être une simple modification de l'esprit ? Qui nous certifiera donc que l'idée intermédiaire entre l'esprit et le monde extérieur correspond à un objet réel ? Ici la même difficulté que dans le système des *images*. Donc nécessité de faire intervenir

un élément distinct des idées, pour démontrer l'existence des corps. Or, cet élément, c'est un penchant invincible qui nous porte à croire à leur réalité. Mais qui nous garantira que cette croyance a le vrai pour terme ? C'est Dieu lui-même, c'est l'auteur même de notre nature, qui, ayant mis en nous ce penchant, n'a pu vouloir nous tromper. Ainsi, la véracité divine témoigne avec certitude de la véracité de nos instincts, qui témoigne elle-même de la véracité de nos idées. L'existence des corps se conclut alors de l'existence de Dieu. Mais si, pour prouver la réalité du monde extérieur, il faut avoir démontré d'abord l'existence de Dieu, si l'une n'est que la conséquence de l'autre, que deviennent toutes ces preuves à *posteriori*, tirées des merveilles de la nature, sans lesquelles saint Thomas soutenait qu'il nous était impossible d'arriver à la démonstration de Dieu ? Nous ne pouvons plus partir de la création pour nous élever à la notion du principe universel, puisque nous avons besoin de ce principe universel, pour nous assurer que le monde existe. Nous ne voulons plus prouver la cause par les effets, mais les effets par la cause ; ce qui est évidemment contraire aux procédés logiques de l'esprit humain, car il est bien certain que nous connaissons les effets avant de connaître la cause, et que c'est par la notion de ceux-là que nous sommes conduits à la notion de celle-ci.

On peut encore objecter contre ce système, que si les idées étaient innées, elles devraient être en nous simultanées et non successives. Comme elles seraient toutes naturelles à l'esprit humain, comme elles lui seraient inhérentes, elles existeraient dans l'âme indépendamment des objets, et seraient par conséquent antérieures à leur présence ou à leur action, ce qui est démenti par l'expérience commune. Nous ne connaissons pas naturellement les choses ; nous n'en acquérons la notion qu'à mesure que nous les percevons nous-mêmes directement, ou qu'autant qu'on nous les fait connaître. Toute science est une acquisition de l'esprit qui n'a lieu que par l'exercice et le développement de nos diverses facultés, développement qui a lui-même pour condition certains faits qu'il faut bien supposer, pour que nos perceptions aient un objet, et par conséquent une cause occasionnelle.

5. Théorie des idées en Dieu, et des causes occasionnelles.

Mallebranche établit, comme Descartes, que l'idée de corps ou de matière se résout dans celle de l'étendue actuelle. Mais l'étendue est-elle une substance, ou un mode? Selon lui, c'est une substance, dont la quadrature, la rondeur, etc., sont des modalités. C'est déjà faire quelque chose de bien vague de la matière, que de la réduire à l'étendue, en écartant l'idée de solidité, d'impénétrabilité, qui seule nous la fait connaître dans sa propriété essentielle. Mais enfin, comment en avons-nous l'idée? Cette idée nous vient-elle par les sens, comme le soutenait Aristote, ou par l'esprit, comme le pensait Descartes? Nos idées, suivant lui, ne sont ni acquises, ni innées. Elles ne sont pas dans l'âme; elles sont en Dieu; c'est en Dieu que nous voyons tout, même le monde des corps. Ainsi nos idées sont celles de Dieu même, et c'est le Créateur qui nous les communique, à mesure que les objets matériels se trouvent en notre présence. Il est bien vrai que des sensations se produisent dans notre âme, comme si elles étaient le résultat de l'action des corps qui nous environnent. Il est bien vrai aussi qu'à la suite d'un acte de volition formé par notre âme, un mouvement a lieu dans notre bras, et par notre bras dans d'autres corps qu'il déplace; mais ce que nous regardons comme l'action réciproque des deux substances n'est qu'une illusion. La matière et l'esprit sont si essentiellement indépendants l'un de l'autre, qu'il est impossible d'admettre qu'un effet spirituel, comme l'est une modification de l'âme, soit produit par la substance étendue, et qu'un effet matériel, tel que le mouvement, puisse l'être par la substance pensante. Dieu lui-même est donc le lien de communication qui les fait correspondre; c'est lui qui, leur servant d'intermédiaire, produit certaines sensations et perceptions dans l'âme à l'occasion de la présence des corps, et certains mouvements dans les corps à l'occasion des volitions de l'âme. Dieu seul est la cause réelle et immédiate de ces effets. Les déterminations de l'âme et les mouvements du corps sont de simples *conditions*, et non des causes nécessaires et efficientes. Ils sont *occasions*, ou causes occasionnelles.

Il suit de là que la notion de l'existence des corps ne repose ni sur une croyance naturelle, ni sur une démonstration philosophique, mais sur une révélation intérieure et perpétuelle. « Si Dieu, dit M. Laromiguière, avant de réaliser le monde, avait créé un pur esprit, il est certain que cet esprit n'aurait pu avoir une idée du monde, qu'autant que Dieu la lui aurait révélée, ou, si l'on veut, qu'autant que l'essence divine se serait manifestée à cet esprit; car, le monde n'existant pas encore, d'où cette intelligence aurait-elle pu en prendre l'idée? Mais Dieu a réalisé le monde; le monde existe, nous pouvons le contempler, l'admirer et nous en faire une idée, idée toujours imparfaite sans doute, mais plus ou moins conforme à son modèle : qu'est-il besoin que Dieu se manifeste immédiatement lui-même, pour nous faire connaître ses ouvrages, quand il nous manifeste ses ouvrages ?

Leibnitz objectait encore contre ce système qu'expliquer l'ordre naturel par une cause surnaturelle, c'était faire de l'univers un miracle perpétuel, et anéantir toute philosophie; qu'on dégradait la divinité en la faisant agir comme un horloger qui, ayant fait une belle pendule, serait continuellement obligé de tourner lui-même l'aiguille pour lui faire marquer les heures; que lorsque Dieu a créé l'homme, il en a sans doute disposé tous les organes et toutes les facultés de telle sorte que l'âme et le corps pussent remplir leur destination, et exécuter leurs fonctions, selon les lois de leur nature, sans qu'il fût sans cesse dans la nécessité de retoucher son ouvrage.

Enfin, d'après la théorie de la vision en Dieu, ce n'est pas le monde des corps que nous voyons, c'est l'idée de ce monde. Or, la question de savoir si cette idée correspond à une réalité reste toujours à résoudre. Il n'y a point, dit-on, de rapport nécessaire entre les impressions qu'on appelle sensations et les objets extérieurs. Nous concevons, au contraire, que Dieu, par sa puissance infinie, pourrait produire en nous ces mêmes sensations, et les idées qui les accompagnent, quand même le monde corporel n'existerait pas. Si l'idée des corps ne prouve pas par elle même leur existence, il faut donc encore, ainsi que l'a fait Descartes, recourir à la véracité divine, comme garantie infaillible du témoignage de nos sens,

en nous appuyant sur le penchant naturel qui nous porte à rattacher nos sensations à des réalités extérieures. Mais cette preuve n'en serait une, qu'autant que le penchant qui nous porte à croire au témoignage des sens serait invincible. Or, il ne l'est pas, dit Mallebranche, puisque nous concevons la possibilité de sensations aussi constantes et aussi uniformes sans l'intervention des corps, qu'avec leur intervention. D'où il conclut que la seule preuve certaine que nous ayons de l'existence des corps est la révélation.

Dans quel chaos inextricable de difficultés ne s'engage-t-on pas quand on veut sortir de l'ordre naturel! D'abord est-il vrai que le penchant qui nous fait rapporter, par exemple, nos sensations du toucher à des étendues solides, soit résistible? Est-il vrai qu'il y ait pour nous possibilité de douter de la résistance qu'un corps nous oppose, quand nous sommes en contact avec lui? Est-il vrai que nous puissions concevoir que, dans l'ordre actuel des choses, la douleur que nous ressentons quand un corps nous a frappés avec violence, n'ait pas pour cause la présence et l'action de ce même corps? Que chacun s'examine et consulte sa conscience, et qu'il dise si quelque chose peut ébranler en lui cette croyance. Il ne s'agit pas de savoir ce qui pourrait être, mais ce qui est; il ne s'agit pas de décider si Dieu aurait pu faire un monde où les choses se seraient passées autrement que dans celui-ci. Pour attaquer le témoignage des sens, il ne faut pas s'appuyer sur des suppositions arbitraires, mais raisonner sur des faits positifs, actuels, et accessibles à toutes les intelligences.

Démontrer l'existence des corps par la révélation, c'est dire que ceux qui n'ont point connu ou qui ne connaissent point la révélation, sont dans l'impossibilité de s'assurer de la réalité du monde extérieur. C'est d'ailleurs rouler dans un cercle vicieux; car nous devons croire au témoignage des sens, pour constater, pour admettre la réalité des faits que l'idée de révélation implique. C'est par mes sens que je perçois le témoignage de ceux par qui cette révélation m'est transmise; c'est par mes sens que j'ai la connaissance du livre qui la contient, des caractères qui y sont tracés, du sens qu'on m'a appris que e devais y attacher; et si je dois douter du témoignage de

mes sens, je dois douter par cela même de la révélation.

En vain, les partisans de la philosophie de Mallebranche cherchent-ils à échapper au paralogisme qui leur fait conclure l'existence des corps de la révélation, et la révélation du témoignage des sens, en disant qu'ils ne concluent l'existence de la révélation que des apparences sensibles liées ou non à des corps, et que, s'appuyant ensuite sur la parole révélée, ils reconnaissent, d'après l'autorité expresse et infaillible de son enseignement, que nos sensations correspondent réellement à un terme extérieur appelé corps. Car admettons que les impressions sensibles relatives à la révélation sont produites en nous par la puissance divine; s'il répugne à la sagesse de Dieu de produire un tel système d'apparences, pour nous faire croire à une révélation divine qui ne serait pas effectivement renfermée sous ces apparences, pourquoi répugnerait-il moins à sa sagesse d'avoir déployé devant nos yeux le magnifique spectacle de l'univers, si tout ce monde extérieur ne portait pas avec lui et en lui le témoignage de la réalité de son existence? Vous voulez que je croie aux apparences sensibles qui m'attestent le fait de la révélation parce que Dieu, dites-vous, ne peut vouloir nous tromper; et vous ne voulez pas que je croie tout aussi fermement à ces mêmes impressions, à ces mêmes sensations, quand elles m'attestent l'existence du monde des corps. Est-ce que dans les deux cas, la véracité divine n'est pas également intéressée? Il n'y a donc pas plus de raison pour affirmer la réalité des objets extérieurs, sur le témoignage de la révélation, que pour affirmer l'existence de la révélation sur le témoignage des sens.

6. Système de l'harmonie préétablie.

Dans le système de Leibnitz, la distinction des deux substances disparait. Descartes et Mallebranche avaient marqué leur différence, en établissant que la matière a l'étendue pour essence, et l'esprit pour essence la pensée. Leibnitz ne reconnait qu'une seule substance, la monade, une, simple, indivisible. *L'âme*, selon lui, est donc une monade, et ce qu'on désigne sous le nom de matière ne peut être qu'une agréga-

tion de monades. L'étendue n'est que le phénomène sous lequel se manifeste cette agrégation ; ou plutôt, l'étendue n'est plus même concevable, puisqu'elle n'est dans la matière qu'une suite de solidités contiguës les unes aux autres, et que un nombre quelconque de monades, c'est-à-dire de principes parfaitement simples et indivisibles, ne constituera jamais un corps, c'est-à-dire une étendue tangible, solide, divisible, impénétrable, ayant les trois dimensions, longueur, largeur et profondeur. En effet, la monade de Leibnitz n'est autre chose qu'un pur esprit ; or, la collection de tous les esprits créés ne pourrait former un corps, qu'en changeant de nature, ce qui est absurde : toute partie d'un corps, quelque petite qu'elle soit, est matière, comme le corps lui-même. Dans l'hypothèse de Leibnitz, les parties composantes de la matière seraient esprit ; lui-même admettait cette conséquence, puisqu'il ne reconnaissait qu'une seule substance réelle.

Mais quelle est l'essence de la monade? L'univers, dit Leibnitz, est soumis à une loi de variation. Mais les corps étant des agrégations de monades, tout changement dans ces agrégations suppose un changement préexistant dans les monades elles-mêmes. Toute monade a donc en elle-même son principe de variation ; et ce principe est interne, parce qu'étant sans parties, elle ne peut être modifiée par l'action d'une autre monade. C'est donc à la force interne de chaque substance simple qu'il rapporte tous les phénomènes sans exception.

Mais il fallait en outre que chaque monade pût être distinguée de toutes les autres, par quelque chose de spécial, d'intime, d'individuel, qu'elle eût son existence propre, ses qualités particulières; autrement toutes les monades se confondraient en une seule, puisqu'il serait impossible de ne pas identifier deux choses qui seraient absolument *indiscernables*. En admettant dans les monades un principe de variation, Leibnitz devait donc reconnaître dans leur essence un second principe, qui produit leur variété, un *schema*, qui constitue leur caractère propre et différentiel.

Enfin toute substance simple, par cela même qu'elle est sujette à une loi de changement, doit renfermer en elle-même une pluralité de modifications. La monade implique donc la

multiplicité dans l'unité. Il faut qu'il y ait en elle quelque chose qui change, et quelque chose qui demeure. Ce qui demeure, c'est la substance; ce qui change, ce sont les modes, les relations. Mais cette variabilité de modes est indéfinie. La monade étant simple, son activité n'a aucune limite nécessaire. Elle renferme donc en soi la capacité de toutes les manières d'être possibles : elle est par conséquent représentative de tout l'univers.

La monade ayant en elle-même son principe de variation, ses modes sont indépendants de l'action des objets extérieurs, qui n'ont aucune influence sur les manières d'être. La perception n'est alors dans ce système que la conscience des changements qui s'opèrent dans le sein de la monade; c'est en elle-même qu'elle voit tout l'univers, puisqu'elle le représente. Elle est pour elle-même le monde tout entier, et le spectacle de ses propres variations lui donne réellement celui des variations innombrables dont l'univers est susceptible.

Il ne s'agit donc plus de chercher à expliquer la correspondance de l'âme et du corps; il n'y a aucun commerce, aucune communication, aucune influence de l'un à l'autre. L'âme passe d'un état à un autre, d'une perception à une autre, par sa seule nature. Le corps exécute la suite de ses mouvements, sans que l'âme intervienne en aucune manière. Tout le secret du Créateur a été d'assortir dans chaque individu une âme et un corps qui devaient être dans un rapport parfait; non que cette exacte concordance soit le résultat d'une action directe de l'un sur l'autre, ni que l'action immédiate de Dieu en soit le principe, mais parce qu'elle est produite par la simultanéité des lois de leur création. Le corps et l'âme peuvent donc être comparés à deux montres qui, placées à distance et réglées par la même main, marqueraient exactement la même heure, et sembleraient ainsi, par le même jeu harmonique de leurs ressorts, exercer l'une sur l'autre une mutuelle influence, quoique chacune se mût et marchât indépendamment de l'autre. Ainsi l'harmonie qui paraît unir l'âme et le corps est indépendante de leur action réciproque. Cette harmonie a été établie avant la création de l'homme; de là le nom d'*harmonie préétablie* donné au système.

M. Laromiguière réfute cette hypothèse d'une manière ingénieuse. « Si l'âme de César âgé de vingt ans eût été anéantie, le corps de César n'en aurait pas moins, d'après Leibintz, assisté aux délibérations du sénat : il aurait commandé les armées, harangué les soldats; il aurait passé dix ans dans les Gaules, pour en faire la conquête; il serait revenu à Rome, pour usurper la dictature. Et si, au contraire, à ce même âge, le corps de César avait cessé d'exister, son âme n'en aurait pas moins résolu tout ce que César a fait jusqu'à sa mort. » Leibnitz, ne pouvant expliquer l'influence du corps sur l'esprit, crut pouvoir trancher la difficulté, en niant cette influence. Il ne vit pas que son système sapait les bases de la science et de la morale, en effaçant la distinction fondamentale des deux substances, et en portant atteinte à la liberté de l'homme. Car, comment peut-il répondre des mouvements qui s'opèrent dans ses organes, si ces mouvements sont indépendants des volitions de son âme, et s'ils étaient déterminés d'avance et de toute éternité?

7. Système des Physiologistes matérialistes.

La tendance de la physiologie moderne est d'envahir le domaine de la psychologie, et d'expliquer par des expérimentations physiques tous les faits intérieurs, toutes les opérations de l'intelligence. Comme elle ne croit qu'aux réalités qui sont saisies par les sens, et qui peuvent tomber sous le scalpel, elle n'admet la pensée que comme mouvement du cerveau, que comme propriété de la matière, et elle nie l'esprit, parce qu'elle ne peut ni le voir de l'œil, ni le toucher du doigt, ni le soumettre à l'analyse chimique. Sa prétention est de rendre raison de tout par l'observation sensible, et désormais la métaphysique sera enseignée non plus à la Sorbonne, mais dans les amphithéâtres et les salles de dissection, où bientôt il faudra aller chercher la solution des plus hautes questions de la philosophie. Là on vous apprendra, en présence d'un cadavre et des débris d'un cerveau humain, qu'il n'y a pas d'âme, qu'il n'y a pas de Dieu, qu'il n'y a pas de vie future; ce qui ne laisse pas d'être très-édifiant pour la jeunesse qui assiste à

ces leçons, et de faire beaucoup d'honneur à certains représentants de la médecine, dont l'omni-science s'est élevée jusqu'à savoir que l'homme n'est qu'une agrégation de molécules matérielles, qu'une machine qui se meut d'après certaines lois, jusqu'à ce que ses rouages se décomposent; et dont il ne reste plus rien que quelques principes élémentaires qui rentrent dans le sein de la nature.

Il est tout simple que dans l'opinion des physiologistes dont nous exposons le système, la question de savoir comment l'âme et le corps agissent l'un sur l'autre, soit une question vaine et puérile. L'esprit n'étant qu'une chimère suivant eux, la difficulté est tranchée, et tout se borne à expliquer la perception extérieure, comme fonction cérébrale. M. Broussais, qui, dans ses ouvrages, a fait ouvertement profession de matérialisme, affecte de regarder en pitié ceux qui admettent la distinction des deux substances. Il répond à ceux qui lui objectent que les représentations des corps, les impressions extérieures, les sensations n'expliqueront jamais les sentiments élevés, supérieurs, qui sont la base de la moralité, qui établissent les rapports de l'homme avec ses semblables, avec son Créateur, comme avec toute la nature, et qui sont des attributs ou des qualités de l'âme [1] : « Croyez-vous avoir expliqué l'homme en plaçant, et par supposition encore, au lieu d'un centre dans la matière cérébrale, un *moi* immatériel, sans siége déterminé, chargé de sentir, de se passionner, de vouloir et de commander l'action? Vous ne voyez donc pas que ce *factotum* du logis est construit sur le modèle de la vieille âme dont vous vous moquez, et que de plus il est sujet à des absences que l'âme ne faisait pas, car on la laissait se reposer ou attendre chez l'embryon, chez l'endormi, chez le malade, etc., tandis que votre *moi*, revêtu d'un signe sensible, ne peut être supposé quand ce signe manque. Vous n'avez rien expliqué de cette manière. Dites-moi pourquoi votre être intérieur, esprit, âme, personne ou *moi*, a des facultés différentes? Vous ne pouvez satisfaire à cette demande; vous vous contentez de suppositions, ou bien vous répondez : Ma con-

[1] *Leçons de Phrénologie*, p. 76.

science m'atteste qu'il est bien l'opérateur de ces phénomènes. Eh bien, moi, je vous dis : Votre conscience vous trompe; interrogez vos sens appliqués à l'observation des autres hommes, et ils vous instruiront comme ils m'ont instruit : car moi, parlant au nom des physiologistes, je vous les montre, les pourquoi de ces facultés, et je vous les explique autant qu'il est possible à notre intelligence d'expliquer. Mon explication consiste à vous faire voir les organes qui sont en rapport av c ces différentes facultés : je ne vous les montre pas seulement dans l'homme, je fais plus; je vous les désigne dans toute la nature animale. Telles que je les fais passer sous vos yeux, ces facultés ne sont pas des êtres imaginaires ; ce sont des actions d'organes matériels dont vous pouvez constater l'activité et le repos, la prédominance et la faiblesse relatives, le concours et l'opposition dans les animaux tout aussi bien que chez l'homme. »

Ainsi le *moi*, l'esprit, l'âme, sont de *pures suppositions*, de *pures fictions* que les psychologistes ont étalées devant le public. L'anatomie et la physiologie du cerveau peuvent seules fournir des notions rationnelles sur l'entendement humain. S'il en est ainsi, le problème de l'union de l'âme et du corps, qui pendant plus de trois mille ans a tant préoccupé la raison humaine, est résolu ; et la philosophie, grâce à M. Broussais, n'aurait plus à s'en occuper.

Il est évident que tout ce système repose sur la confusion de l'*impression*, de la *sensation* et de la *perception* extérieure, ou de l'identification de ces trois faits en un seul. Et cette confusion a elle-même sa cause, 1° dans la simultanéité ordinaire de ces phénomènes, qui se succèdent avec une telle rapidité, qu'il est presque toujours impossible de distinguer le moment où le corps reçoit l'impression, de celui où l'âme éprouve la sensation et en connaît la cause; 2° dans la manière même dont nous sommes constitués, c'est-à-dire dans la condition même de l'union des deux substances, union si intime, qu'il nous semble que nous résidons et que nous souffrons dans la partie même qui est impressionée, ou que la sensation de douleur existe au même temps et au même lieu que l'impression ; 3° dans l'influence du langage, qui, même

dans les écrits des philosophes, se sert souvent d'un même nom pour exprimer les trois faits dont nous parlons; 4° enfin dans le caractère de certaines sensations, qui, n'étant point remarquées, s'effacent du souvenir, et ne laissent subsister que celui de l'impression, et dans le caractère de certaines perceptions restées obscures, et perdues, pour ainsi dire, dans la sensation.

A ces causes générales s'en joint une autre particulière aux physiologistes, chez lesquels la tendance à ne reconnaître jamais que des *impressions* dans chacun de ces trois faits, est encore favorisée par l'habitude qu'ils contractent, dans leurs recherches scientifiques, de n'observer que des faits extérieurs ou sensibles, et de n'asseoir leurs principes et leurs déductions que sur des expériences matérielles.

Quant aux conséquences qui découlent naturellement de cette confusion, il est facile de les prévoir. Et d'abord, s'il est vrai que l'impression et la sensation ne soient qu'un seul et même fait, il s'ensuit immédiatement qu'elles doivent être étudiées dans le même sujet, et considérées comme modifications d'une seule et même substance. En second lieu, comme le sujet qui sent est évidemment le même que celui qui connaît, veut, réfléchit, il s'ensuit qu'il n'y a plus deux ordres de faits, les faits intérieurs ou spirituels, et les faits externes ou sensibles, mais un seul; qu'il n'y a plus deux sortes d'observations, l'observation par la conscience, et l'observation par les sens, mais une seule; qu'il n'y a plus deux ordres de sciences, les sciences physiques et les sciences métaphysiques, mais un seul; qu'il n'y a plus enfin à distinguer deux sortes d'êtres dans la nature, les êtres matériels ou les corps, et les êtres spirituels ou les âmes. Tout, dans le monde, est matière, ou attribut de la matière, intelligence, pensée, raison, croyances morales, sentiments héroïques, génie, vertu, courage, etc. Toutes ces choses sont des formes du cerveau, des mouvements organiques, des faits corporels, qui sont exclusivement du ressort de la physiologie et qu'elle seule a le privilége de nous expliquer. Quelle nous explique donc comment l'idée de l'âme, comment la croyance universelle à l'existence des esprits, a pu germer, et se conserver depuis plus de six mille ans dans le cerveau de l'homme,

sans que la physiologie ait pu parvenir à la déraciner. S'il n'y a qu'une seule substance, et si cette substance est matérielle, il faut avouer que la matière a été bien sotte, de se détrôner ainsi, et de se donner un démenti à elle-même, en produisant, en laissant s'accréditer dans l'opinion de tous les peuples et de tous les siècles cette bizarre croyance à l'existence réelle d'une âme, sujet de la pensée, siége de l'intelligence, principe de la volonté, dont le corps ne serait que l'instrument, et pour qui la mort ne serait que l'affranchissement des liens de la matière, et le commencement d'une vie nouvelle. Est-il possible qu'une pareille idée, une idée aussi indestructible, ait pu sortir des évolutions du cerveau? Voilà sans doute un étrange mystère, et que nous proposons aux méditations de la physiologie.

Comme ce système rentre dans le matérialisme, ce n'est pas ici le lieu d'en présenter la réfutation. Nous nous bornerons à rappeler la distinction que nous avons établie entre les trois faits que nous venons de voir identifiés par les physiologistes. L'*impression*, de l'aveu même de ces derniers, n'est, et ne peut être autre chose qu'un mouvement, qu'un déplacement de parties, soit dans l'organe, soit dans les nerfs, soit dans le cerveau. C'est donc évidemment un fait physique. Mais la *sensation* n'est pas un mouvement; la *perception* n'est pas un mouvement. Comme toute espèce de mouvement, l'*impression* est un fait divisible, qui se mesure comme l'étendue tangible qu'elle affecte, et qui se constate par les sens. Mais la sensation est un fait simple, indécomposable, parfaitement identique à lui-même, et qui par conséquent ne peut se rattacher qu'à un être également simple et indivisible. Il en est de même de la perception. Ces principes recevront plus tard tous les développements convenables, quand nous examinerons la question de la nature du sujet pensant.

8. Idéalisme de Berkeley et de Hume.

L'idéalisme de Hume fut une théorie sceptique, celui de Berkeley fut une réaction contre le matérialisme. Celui-là niait l'existence de l'âme; Berkeley nia la réalité de la matière.

A ceux qui attaquaient le monde spirituel, il répondit en attaquant l'existence du monde corporel, et il faut reconnaître que la philosophie cartésienne, en démontrant que la preuve de l'existence de l'âme par la pensée est bien autrement inattaquable que la preuve de l'existence des corps par le témoignage des sens, lui facilitait singulièrement la tâche qu'il avait entreprise. Chose étrange et digne de remarque : la raison humaine, placée entre deux excès également condamnables malgré l'évidence si frappante du monde sensible, a cependant toujours penché vers le spiritualisme. A cette doctrine se rattachent en effet les plus grands noms que proclame l'histoire de la philosophie : ceux de Pythagore, de Xénophanes, de Platon, chez les anciens; ceux de Descartes, de Mallebranche, de Leibnitz, chez les modernes. Toute la philosophie de l'Orient, à bien peu d'exceptions près, vient aboutir à l'idéalisme. Toute l'école d'Alexandrie prend pour base de ses conceptions le platonisme combiné avec les doctrines orientales. Partout domine la grande idée de l'unité spirituelle, conçue comme principe de la pensée, comme sujet de la connaissance, de la volonté, de l'amour. Le panthéisme des Hindous, des Pythagoriciens, des Gnostiques, des Alexandrins, n'est que le développement poussé à l'extrême de cette idée de l'unité substantielle. Dans ces divers systèmes, l'esprit est la seule existence réelle. La matière n'est qu'un faux être, qu'une illusion, qu'une apparence. Tout ce qui est variable, mobile, passager, comme tous les phénomènes sensibles, n'a qu'un semblant d'existence; l'unité indivisible, immuable, éternelle, infinie, possède seule la réalité de l'être. Que les physiologistes modernes ne s'étonnent donc pas si Berkeley a mis en doute l'existence des corps, eux qui n'hésitent pas à mettre celle de l'âme en problême. Ils invoquent nos instincts et nos sentiments en faveur de la croyance à la réalité du monde sensible; et ils ont raison. Mais pourquoi récusent-ils la conscience, quand on invoque son témoignage en faveur du *moi* ou de l'âme? Qu'ils y prennent garde; les matérialistes seraient loin d'être en majorité, si l'on comptait les voix. Que seraitce si l'on pesait les suffrages?

Berkeley part de ce principe, que nous ne pouvons connaît-

tre les substances que par les qualités qui leur sont inhérentes. Or, il n'existe, selon lui, aucune qualité que nous puissions concevoir comme inhérente à une substance corporelle. Nos sens nous font bien percevoir des qualités sensibles, mais nullement l'existence ou la substantialité d'aucun objet sensible. S'appuyant sur la philosophie cartésienne, qui a cherché à démontrer que les qualités secondes des corps, telles que la couleur, la température, la saveur, l'odeur, etc., sont, non les propriétés d'un objet extérieur, mais les modifications du principe externe de l'âme, ou l'ensemble de nos sensations, rattachées à quelque chose d'extérieur, comme à leur cause, il soutient qu'on doit porter le même jugement des qualités premières, que Descartes et Mallebranche réduisent, comme on sait, à l'étendue, et qu'on doit leur appliquer tous les arguments par lesquels on prouve que l'odeur, la couleur, ne résident pas dans les corps. La notion d'étendue renferme d'ailleurs, suivant lui, des contradictions qu'on ne peut lever qu'en la considérant, non comme un être, mais comme une simple conception; et comme nous ne connaissons la matière que par l'étendue, il en conclut qu'admettre un monde corporel indépendant et distinct de nos sensations, c'est se créer une pure chimère. En conséquence, le monde matériel n'est qu'un phénomène, il n'existe que des esprits, et l'homme ne perçoit que ses idées. Mais il ne les produit point lui-même : leur multitude et leur variété, l'ordre et la proportion qui existent entre elles, et qui repoussent toute idée d'arbitraire, attestent qu'elles sont communiquées à l'âme humaine par un esprit doué de perfections infinies. Néanmoins, en vertu de la liberté absolue qui lui est aussi donnée, l'homme est par lui-même l'auteur de ses erreurs et de ses mauvaises actions.

Remarquons que cette doctrine n'était que la conclusion du principe de Locke, qui affirmait que l'esprit n'est en communication qu'avec les idées, et que nous ne percevons pas les objets matériels eux-mêmes. C'est ainsi qu'il empruntait au sensualisme des armes pour le combattre. Animé d'un vrai zèle pour la dignité de l'espèce humaine, et digne lui-même de respect, par la moralité de son caractère, dit Tennemann, Berkeley fut vivement frappé des inconvénients que présen-

tait la doctrine dominante de l'empirisme dans ses conséquences, et il lui parut que le meilleur moyen de mettre un terme à toutes ces aberrations, était de combattre comme chimérique la croyance à la réalité d'un monde corporel.

De même que le matérialisme a sa cause dans la confusion de la sensation avec l'impression, de même l'idéalisme résulte évidemment de la confusion de la *perception extérieure* avec la *sensation*. Car si ces deux faits n'en font qu'un, comme la sensation n'a pas d'objet distinct d'elle-même, et ne suppose qu'un sujet sentant, il s'ensuit que nous ne connaissons que nous-mêmes et nos manières d'être, et que nous ne pouvons affirmer l'existence d'aucun objet extérieur. Le sens intime ne nous accuse le son, l'odeur, la saveur, etc., que comme modifications du *moi*, et non plus comme qualités des corps, et le monde matériel est annihilé. Il est d'ailleurs évident que si la *perception extérieure* est confondue avec la *sensation*, l'*impression* elle-même ne peut être affirmée, puisque la *perception* qui nous la fait connaître n'existe plus.

Berkeley était arrivé à la négation des corps, en partant de l'hypothèse des idées intermédiaires ; Hume, s'appuyant sur le même principe, nia à la fois et les corps et les esprits. Si de l'idée matière, nous ne sommes pas fondés à conclure l'existence du monde matériel ; de l'idée esprit et de l'idée Dieu, nous ne devons pas conclure l'existence de Dieu et de l'esprit. Il n'y a donc au monde que l'idée. Conséquence absurde, mais fort habilement déduite de la théorie de la connaissance, selon Locke et Condillac. Car l'idée n'est pas un être, et en suppose nécessairement un. Du moment que Hume admet encore l'*idée*, la *conception*, il faut qu'il admette aussi le *sujet* de cette conception, le *moi* substantiel, qui conçoit. Mais toute *conception*, *toute idée* a un objet. On peut nier la *réalité extérieure* de cet objet, on peut dire que ce n'est qu'un phénomène, une apparence. Mais ce qu'on ne peut nier, sous peine de contradiction, c'est la *réalité intérieure* de la conception actuelle, c'est sa certitude immédiate et subjective ; c'est par conséquent l'être qui conçoit, et qui sait nécessairement qu'il conçoit et ce qu'il conçoit. Le scepticisme de Hume est donc incomplet. En laissant subsister *l'idée*, il of-

frait un moyen facile de reconstruire le monde des corps et celui des esprits, qu'il prétendait anéantir d'un seul coup. L'idée ramène invinciblement au sujet de l'idée, à l'esprit; et l'esprit, par ses idées, et surtout par l'idée des causes auxquelles il rattache ses propres sensations et sa propre existence, est bientôt revenu à la notion certaine du monde extérieur et de Dieu.

Concluons donc avec Reid que puisque l'idée intermédiaire ne peut se concilier avec l'existence du monde matériel, il faut rejeter, non le monde matériel, mais l'idée intermédiaire, et rétablir la distinction de l'étendue tangible et de l'étendue de couleur, de la sensation et de la perception externe, dont la confusion avait donné lieu à tous les systèmes que nous combattons. C'est une conviction immédiate, invincible, universelle, qui nous fait admettre avec la pluralité de nos modes, la réalité, l'unité, la simplicité, l'identité du *moi* ou de l'âme; c'est une conviction de la même nature qui nous fait croire à l'existence du monde physique. La vérité n'est donc exclusivement ni dans le spiritualisme, ni dans le sensualisme. La vérité consiste à admettre en même temps et les données de la raison intuitive, et les données des sens extérieurs, à croire à l'existence des corps comme à celle des esprits. Nous ne chercherons point à rendre raison de l'action réciproque des deux substances, mais nous les reconnaîtrons toutes deux, en confessant notre ignorance sur le mystère de leur union. Nous dirons avec Pascal : « L'homme est à lui-même le plus prodigieux objet de la nature : car il ne peut concevoir ce que c'est qu'un corps, et moins encore ce que c'est qu'un esprit, et, moins encore qu'aucune chose, comment un corps peut être uni à un esprit; et cependant, c'est son propre être. »

De l'objectivité des phénomènes matériels.

Avant de terminer cette section, nous croyons utile de répondre plus directement à plusieurs objections qui se sont élevées contre l'objectivité des phénomènes matériels.

Les faits intérieurs que nous montre la perception de con-

science nous conduisent toujours et immédiatement à la notion de quelque chose de permanent, d'invariable, d'identique, à laquelle ces faits se rattachent, comme au sujet qui les supporte. Cet être, que chacun de nous désigne par le mot *je* ou *moi*, cet être qui constitue la *personne*, et qui reste toujours le même, quelle que soit la variation des phénomènes qui se passent en lui, est ce qu'on appelle *substance spirituelle*, et l'on donne le nom de *modes* ou *qualités* à ses différentes manières d'être. Mais chacun de ces modes peut se renouveler en lui plus ou moins fréquemment. Le même *moi* qui en divers temps s'est apparu à lui-même comme connaissant, comme sentant, comme voulant, peut s'apparaître encore comme sujet de sensations, d'idées, de volitions. Il se reconnaît donc comme doué de certains pouvoirs, de certaines facultés, pouvoirs de sentir, de connaître, de vouloir; pouvoirs d'éprouver telles sensations, d'avoir telles notions, de produire tels actes de volition. *Substance*, *modes*, *facultés*, ce sont là trois choses que nous concevons comme liées inséparablement en nous-mêmes. Les *modes* supposent les *facultés*, et les facultés supposent nécessairement *la substance.* Voilà ce qui constitue la personne, ou l'âme. Le *moi* a ses manières d'être diverses, et la succession et le retour de ces manières d'être supposent en lui la puissance d'être modifié ou de se modifier lui-même.

Ce qu'il conçoit en lui, le moi le transporte tout aussi invinciblement dans le *non-moi*, qu'il fait ainsi à son image. Toutes les fois que le *non-moi* lui apparaît, soit comme étendue tangible, soit comme étendue colorée, soit comme son, comme odeur, comme saveur, il rattache aussitôt par la pensée ces divers phénomènes, ordinairement associés, à un être, à une substance, qu'il conçoit comme quelque chose de permanent, d'identique, d'invariable en elle-même, c'est-à-dire dans son essence, quoique variable dans ses *modes* ou *qualités*. Mais ces modes supposent aussi certaines propriétés, certaines forces, certains pouvoirs : pouvoirs, par exemple, d'agir sur le *moi* ou l'esprit, et de lui occasionner certaines manières d'être, pouvoirs d'agir aussi sur les autres corps, et de déterminer en eux certains changements, et ces pouvoirs ou propriétés

s'exercent par les *qualités* mêmes qui sont inhérentes au *non-moi*.

Ceci posé, examinons si nous sommes en effet nécessités à transporter hors de nous, dans le *non-moi*, dans la matière, ce qu'on appelle qualités premières des corps. Pour que l'étendue tangible dût être considérée comme n'ayant pas le caractère d'extériorité que tous les hommes lui attribuent, il faudrait que quand nous prononçons les mots : arbre, montagne, maison, le *moi* jugeât identiques à lui-même les faits dont ils sont l'expression ; il faudrait que la conscience les lui fît voir comme des modifications de sa propre existence. Mais il n'en est pas ainsi. Ce sont là des phénomènes qu'il place hors de lui, et qu'il distingue parfaitement du *plaisir* que leur vision ou leur *connaissance* lui procure. Le *plaisir* et la *connaissance* sont pour lui des faits intérieurs, subjectifs ; un *arbre*, une *montagne*, une *maison*, sont pour lui des faits externes, qu'il juge irrésistiblement *non-moi*. Il rattache à la personnalité les deux premiers ; il transporte les trois autres hors de la personne. Comment le *moi* se sépare-t-il de ceux-ci, et comment s'identifie-t-il avec ceux-là ? Sur quoi se fonde cette distinction ? Où chercher sa justification, la preuve de sa légitimité ? Nulle part. Elle se fait immédiatement, malgré nous, par une nécessité invincible de notre nature. La connaissance du *non-moi* solide, par l'intermédiaire de cette portion d'étendue tangible que nous appelons notre corps, est donc un fait primitif, inexplicable ; c'est un *principe*, au-delà duquel on ne peut remonter, qui ne se démontre pas, et qui, entrant comme élément dans un grand nombre de nos jugements, sert à prouver beaucoup d'autres choses. Ce fait, dit M. Garnier, nous défions qui que ce soit de le nier ; si le sceptique l'essaie et nous propose ses doutes, par cela même il se reconnaît comme n'étant pas seul au monde, il proclame l'existence du *non-moi*.

Mais nous sera-t-il aussi facile d'établir l'extériorité des qualités secondaires des corps ? On convient bien que l'étendue tangible, par la résistance qu'elle nous oppose, par le sentiment qu'elle nous donne de l'obstacle qui limite l'action de notre vouloir, nous avertit par cela même que d'autres existences sont là qui ne se confondent pas avec la nôtre, et dont nous som-

mes invinciblement forcés de nous distinguer. Mais, dit-on, la température, le son, l'odeur, la saveur, les couleurs, ne peuvent pas nous donner l'idée de corps, puisqu'ils ne sont pas tangibles, ni même l'idée de *non-moi*. La chaleur, l'odeur, la saveur, ne sont pas hors de nous, mais en nous; ce sont nos propres sensations. L'odeur n'est pas dans la rose, la chaleur n'est pas dans le feu; elles sont dans le moi, modifiées d'une certaine façon. Voyons quelle est la valeur de cette objection.

La joie, la tristesse, la crainte, l'espérance, voilà des faits que tout homme répute modifications du *moi*. En est-il ainsi du son, de la chaleur, de la saveur? Toutes nos actions ne témoignent-elles pas que ce sont là pour nous des faits externes, qui sont bien, dans notre croyance, *causes* de certaines modifications, mais qui ne sont point *modifications* du moi. Si le contraire était vrai, rien ne répugnerait alors à ces propositions : Je suis *sonore*, *savoureux*, etc; et elles devraient me paraître tout aussi raisonnables que celles-ci : je suis *triste*, *joyeux*, *souffrant*, etc. Mais quel est l'homme assez absurde pour attribuer à son moi la sonorité, la saveur, la couleur, et pour dire de son âme qu'elle est odorante, colorée, chaude ou froide? Cependant, si les qualités secondaires des corps ne sont que des modifications du sujet pensant, pourquoi le langage de tous les peuples n'a-t-il pas consacré ces expressions ? Pourquoi persiste-t on à dire : un fruit savoureux, une fleur odorante, une cloche sonore, etc.? Et pourquoi le sens commun s'oppose-t-il à ce qu'on dise : Je suis odeur de rose, je suis son de flûte, je suis couleur rouge; tandis que je puis très-bien identifier avec *moi* la tristesse, la joie, la crainte, l'espérance, et me les approprier en disant : mon espérance, ma crainte, ma joie, ma tristesse. Ce sont là en effet des modes, des manières d'être que je porte avec moi, qui font partie de moi-même, et qui, une fois déterminées dans mon âme par certaines circonstances, y demeurent, y persistent par les réactions mêmes du moi sur ses sentiments, tandis que je ne puis rien pour prolonger un son qui a cessé de se faire entendre, pour reproduire une couleur qui a disparu, pour faire durer une odeur, en l'absence du corps odorant. Je crois si bien à l'extériorité du son, que je

prête l'oreille pour l'entendre, que je me rapproche du corps sonore, pour le mieux entendre, que je renouvelle la percussion, pour l'entendre de nouveau. Je mets également un fruit en contact avec mon palais pour en percevoir la saveur, et je mets une rose à la portée de l'organe de l'odorat pour en respirer le parfum. Et quand ce parfum, cette saveur, ce son, affectent mes organes, je prononce qu'ils me procurent une sensation plus ou moins agréable. La sensation de plaisir est *subjective*, mais ce qui détermine en moi cet état de jouissance est *objectif*, et je crois si bien que cette cause est externe, que si je veux renouveler l'état de bien-être qu'elle occasionne en moi, je cherche à me mettre de nouveau en rapport avec elle.

Sans doute, si nous ne percevions que les sons, les saveurs, etc., nous n'aurions pas l'idée d'intérieur et d'extérieur, puisque l'étendue tangible, ayant seule les trois dimensions, a seule un dedans et un dehors. Mais la nature y a pourvu; car s'il y a des aveugles et des sourds de naissance, il n'y a point d'exemples d'homme privé en naissant du sens du toucher. Ce sens ne nous manquant jamais, ce sens étant pour l'homme une condition de vie, il ne se peut pas que nous n'ayons, dès les premiers moments de notre existence, associé les qualités secondaires avec les étendues tangibles, et que nous n'ayons ainsi acquis, comme condition du développement de nos facultés, la notion d'extériorité. Au reste, bien qu'il soit vrai que la saveur, la couleur, etc., ne nous la donneraient pas, elles nous donneraient du moins l'idée du *non-moi*, par la raison que le *moi* distinguerait toujours, en vertu du principe de causalité, les faits qu'il produit librement en lui, de ceux qui, ne dépendant point de sa volonté, lui sont connus comme produits par une cause étrangère.

Sans doute encore, le son, la couleur, la saveur, l'odeur, si nous les percevions seuls, ne nous donneraient pas l'idée de corps, puisque nous ne les connaissons que lorsque nous sommes en contact avec eux ; puisque c'est la solidité qui nous les révèle comme corps, puisque l'étendue tactile est leur qualité première et essentielle. Nous ne rapportons les qualités secondaires aux corps, que parce que nous les y trouvons associées avec la solidité. Mais comme cette association se fait en nous, dès le

début de la vie ; comme nos perceptions auditives, visuelles, olfactives, se lient constamment à nos perceptions tactiles, il ne se peut pas que l'idée d'odeur, de saveur, de couleur ne soit pas inséparablement unie dans notre esprit avec l'idée de corps.

Mais on objecte que nous ignorons ce qu'est le son et l'odeur *dans* les corps, tandis que nous savons directement ce qu'est l'étendue solide. Quel argument peut-on tirer de là contre l'objectivité des qualités secondes? Nous connaissons directement l'étendue solide, mais nous connaissons tout aussi directement le son et l'odeur; nous les connaissons comme *son* et comme *odeur*, c'est-à-dire comme différents de l'étendue solide, comme ne pouvant s'identifier avec elle, et cependant comme étant toujours associés avec elle. Nous savons que l'étendue solide a les trois dimensions, ce qu'on ne peut dire du son et de l'odeur qui ne sont pas tangibles. Nous savons que l'étendue solide est connue par le sentiment de la résistance qu'elle nous oppose. Mais la cause de cette résistance, la connaissons-nous en elle-même; la connaissons-nous plus absolument que nous ne connaissons en eux-mêmes le son et l'odeur? Et si nous n'avons ni sur la matière, ni sur ses propriétés, ni sur les lois du monde des corps aucune connaissance que nous puissions dire absolue, pouvons-nous arguer de notre ignorance, pour attaquer la réalité de ce que Dieu a bien voulu rendre accessible à notre intelligence?

Enfin on dit : Si nous n'existions pas, il n'y aurait ni son, ni odeur, ni saveur, tandis qu'il y aurait toujours des corps. Oui, sans doute, il y aurait toujours des étendues tangibles, quand même nous ne serions plus en contact avec elles, mais n'y aurait-il pas de même des foyers odorants, et des foyers sonores, quand même il n'y aurait pas d'êtres capables de percevoir les sons et les odeurs? « Si de l'étendue tangente, dit M. Garnier, auquel nous avons emprunté la plupart de ces observations, nous pouvons induire légitimement une cause de perception tactile, existant même en notre absence, nous pouvons avec autant de légitimité induire de l'odeur et du son une cause de perception auriculaire et de perception d'odorat existant aussi en notre absence. »

Ce que nous avons dit des qualités secondes peut-il s'appliquer à ce que les philosophes appellent qualités troisièmes des corps ? La différence que les philosophes établissent entre elles consiste en ce que celles-ci sont certaine propriété qu'on attribue aux corps, de déterminer dans d'autres corps certains changements, tandis que celles-là sont la propriété de déterminer en nous certaines manières d'être, appelées sensations.

Les qualités troisièmes, ou *forces*, peuvent être divisées de plusieurs manières. La division la plus commune est celle qui les distingue en *mécaniques*, *chimiques*, *médicales*, *végétales*, *animales*. Mais toutes ces forces peuvent être ramenées aux deux premières. En effet, toute *force* matérielle est, avons-nous dit, la puissance de déterminer un changement dans un autre corps. Mais tout changement d'un corps se fait par le mouvement, et tout mouvement a lieu soit dans la masse entière du corps qui est transporté d'un lieu à un autre, soit dans les parties constituantes d'un corps qui se décompose. Toute force est donc nécessairement ou une force de *translation*, ou une force de *dissolution*, lesquelles peuvent se réduire en réalité à une seule, la *force de mouvoir*.

Mais devons-nous croire à l'objectivité de ces *forces* ; existent-elles bien réellement dans les corps ? Pour résoudre cette question, il faut savoir comment nous les connaissons. Le souvenir, joint à la perception extérieure et à la perception de conscience, nous fait souvent connaître que le même solide ou corps qui déterminait précédemment en nous une certaine manière d'être, en détermine maintenant une autre. Ce changement dans les effets nous conduit naturellement à croire que le corps dont la présence les déterminait, a lui-même subi un changement, et que ce changement n'a pu avoir lieu sans cause. Mais quelle est la cause du changement du corps ? Nous ne la connaissons que par l'expérience : c'est elle qui, en nous apprenant que l'effet qu'elle produit est simultané au contact ou à la présence de tel autre corps, nous fait supposer naturellement qu'elle réside dans ce corps même, et qu'elle y réside d'une manière permanente, antérieurement et postérieurement au changement produit.

Or, localiser dans tel ou tel corps la cause productrice de certains changements corporels, c'est lui attribuer la puissance ou la *force* de les déterminer. Mais cette *force*, qu'est-elle en elle-même? Nous l'ignorons. Nous savons seulement qu'en raison de l'inertie de la matière, cette force est purement passive, qu'elle n'est point cause efficiente, mais seulement cause occasionnelle ou simple condition des changements qui s'opèrent dans les corps, de même que les qualités secondes ne sont que la condition des faits intérieurs que nous appelons sensations. Mais cette condition réside bien réellement dans les corps ; quand un solide a reçu le choc d'un autre solide, nous croyons fermement qu'il y a dans celui-ci une force d'impulsion, c'est-à-dire qu'il possède la propriété spéciale d'imprimer le mouvement à l'autre. A la vérité, ce n'est qu'une puissance d'emprunt, qui ne se manifeste que dans certaines circonstances, et qui ne se développe que selon certaines lois. Car un corps ne peut communiquer que le mouvement qu'il a reçu lui-même, et il ne le communique qu'en raison de sa vitesse et de sa masse. Toujours est-il que nous lui attribuons ce pouvoir de déterminer dans d'autres corps, soit un mouvement de translation, soit un mouvement de dissolution, et que nous le lui attribuons d'une manière permanente.

On donne aux *forces* le nom de qualités troisièmes, parce qu'elles ne sont connues qu'après les deux autres. Nous connaissons directement, immédiatement, la *solidité*, la *température*, la *couleur*, le *son*, l'*odeur*, la *saveur ;* mais nous ne connaissons les *forces* qu'indirectement : nous les supposons d'après les effets qu'elles produisent. Il y a ici nécessairement intervention de la mémoire et de la raison, pour lier le phénomène produit, c'est-à-dire un changement quelconque subi par un corps, à une cause externe résidant dans un autre corps. La notion de *force* n'est donc pas renfermée dans la perception extérieure, comme la notion d'*étendue tangente*, comme les notions d'*odeur*, de *son*, ou de *couleur* y sont renfermées. Mais, à l'occasion d'une perception extérieure qui nous fait connaître l'état actuel d'un corps, nous nous souvenons de son état antérieur. Or, ce passage d'un état à un autre, l'intuition nous le fait nécessairement rapporter à une cause,

et nous plaçons naturellement cette cause dans le corps dont le contact avec le corps changé a eu pour suite et pour conséquence ce changement même. Mais comment un corps peut-il avoir action sur un autre corps ? Ce problème est tout aussi insoluble pour la raison humaine, que la question de savoir comment la matière agit sur l'esprit et l'esprit sur la matière. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que c'est un fait constaté par l'observation que les corps agissent les uns sur les autres; et ils ne peuvent exercer cette action réciproque, qu'en raison des propriétés dont ils sont doués, et des lois selon lesquelles ces propriétés influent sur leurs semblables ou sur leurs contraires. Ajoutons que la science repose tout entière sur la croyance à la réalité de l'existence des propriétés mécaniques et chimiques des corps, et qu'elle serait ébranlée jusque dans ses fondements, si l'objectivité des *forces* dans la matière pouvait être légitimement mise en doute. Mais nous ignorons ce que sont ces *forces* en elles-mêmes, seulement, nous connaissons par l'expérience et la raison, qu'elles ne sont ni libres, ni intelligentes, quoique, ou plutôt parce que nous les voyons agir suivant des règles générales et invariables ; et c'est ainsi que par l'ordre admirable et constant avec lequel se produisent et se succèdent leurs effets, nous sommes obligés de remonter jusqu'à une cause première, qui a elle-même ordonné et combiné l'action de toutes ces causes secondaires.

Ainsi, en résumé, nous croyons à la *réalité objective* de la solidité, de la température, de l'étendue visuelle, des sons, des saveurs, des odeurs, des forces, comme nous croyons à la *réalité subjective* de nos sentiments, de nos idées et de nos volitions. De même que nous identifions tous les phénomènes variables qui se rattachent au sentir, au connaître, au vouloir, avec un principe invariable que nous appelons *moi*, âme, substance spirituelle; de même nous identifions avec les corps, c'est-à-dire avec le *non-moi* matériel, les qualités secondes et troisièmes, parce que nous les trouvons toujours associées à l'étendue tangente, et que celle ci nous est elle-même connue comme un pouvoir variable appartenant à un être fixe, conçu comme le soutien permanent, comme le *substractum* de toutes les formes diverses que l'étendue solide

peut affecter. C'est donc de l'étendue solide que nous sommes conduits d'abord à la notion de substance corporelle : voilà pourquoi nous l'appelons qualité première. L'union indissoluble des qualités secondes et troisièmes avec celle-ci nous a bientôt forcés de les rapporter toutes à la même substance.

QUATRIÈME SECTION.

DE LA PERCEPTION DE RAPPORT, OU DE LA RAISON.

Faire l'analyse de l'intelligence, c'est distinguer les diverses facultés qui s'y rapportent; et l'on ne peut distinguer ces facultés, qu'en distinguant les objets mêmes qu'elles sont destinées à nous faire connaître. Sans doute l'intelligence est une, comme moyen général de parvenir à la connaissance; sans doute connaître est toujours connaître, quelque soit l'objet de la notion, comme sentir est toujours sentir, quel que soit le sentiment qui nous affecte. Sous ce point de vue la sensibilité est donc une aussi, comme faculté générale de sentir ; et cependant nous avons divisé la sensibilité en physique et morale, et cette division est légitime, parce qu'il est impossible de confondre les sensations et les appétits, qui résultent uniquement de l'action des corps sur l'âme, de cette multitude d'affections diverses qu'elle serait toujours capable de ressentir, quand même il n'existerait aucun commerce, aucune correspondance entre elle et la matière. Si cette division de la sensibilité nous était indiquée par la nature même, pourquoi les distinctions que nous avons établies entre nos diverses perceptions paraîtraient-elles plus arbitraires et moins naturelles? Indépendamment de l'ordre que ces distinctions nous permettent d'établir dans la distribution des matières, nous ferons remarquer que ce serait s'abuser étrangement que de considérer *l'intelligence* comme *l'unique réalité* qu'il soit possible à la psychologie de constater, et de regarder comme purement conventionnelles, comme tout-à-fait imaginaires, les diverses formes qu'elle affecte, selon la nature des êtres avec lesquels nous sommes en rapport. On oublie que le mot *intelligence* n'exprime qu'une idée générale, par laquelle on

se représente ce qu'il y a de commun entre certains faits qui se passent dans l'esprit. En réalité, il y a en nous autant de facultés de connaître, qu'il y a d'espèces d'objets perceptibles pour l'âme humaine. Ramener tous nos moyens de percevoir à un seul, à l'unité, ce serait autre chose qu'introduire la confusion dans les objets de nos connaissances; ce serait la destruction de toute philosophie. L'unité n'existe dans le *moi* que comme substance; rien n'est plus évident, plus incontestable, que la pluralité de ses qualités et de ses modes. La nature elle-même nous indique avec quel soin l'auteur de notre être a diversifié nos moyens de connaître, selon la diversité des choses dont la connaissance devait nous être accessible. Percevons-nous en effet la solidité de la même manière que le son, et la couleur de la même manière que la saveur? Dieu, qui nous a mis en communication avec les propriétés des corps par des organes si différents, ne témoigne-t-il pas assez qu'il n'a pas prétendu s'astreindre à la loi de l'uniformité? Pourquoi voudrait-on cependant que l'âme considérée en elle-même n'eût qu'un seul moyen de saisir toutes les existences? Pourquoi n'aurait-elle pas pour connaître chaque nature d'êtres un sens particulier, distinct de tous les autres? Ceci est plus important qu'on ne le penserait au premier abord. Car comment combattre le sensualisme, comment résoudre la question de l'origine de nos idées, si toute distinction entre la perception extérieure et la perception morale, entre la raison et la conscience, entre la conscience et le souvenir, doit être réputée chimérique et sans réalité, si ce sont là de purs noms, dont la différence n'exprime que celle des objets de la connaissance, et nullement celle des facultés qui nous mettent en rapport avec eux? Un pareil nominalisme est démenti par la croyance du genre humain, par le langage qui consacre universellement les mots : raison conscience, morale, etc., comme exprimant des facultés distinctes des sens physiques.

En donnant à la connaissance du *moi* et de ses modes le nom de perception intérieure, de sens intime et de conscience, et à la connaissance du *non-moi* matériel, celui de perception externe, nous n'avons fait que distinguer deux choses qu'il est impossible de confondre. Nous sommes incontestablement

en rapport avec nous-même, et pour nous connaître, il nous faut un sens spécial, qui nous avertisse de toutes nos manières d'être. Nous sommes tout aussi incontestablement en rapport avec le monde extérieur, et il n'est pas possible que ce rapport s'établisse par les mèmes moyens qui mettent le *moi* en relation avec lui-même. Mais les objets que nous réputons *non-moi* ne sont pas tous matériels; il y a un *non-moi* immatériel, qui n'affecte aucune partie de notre corps, et qui diffère essentiellement du *non-moi* tangible. Si ces objets sont réellement distincts, si la différence qui les sépare est évidente, profonde, importante, saisie par les ignorants comme par les savants, attestée par une foule de mots de la langue vulgaire, comment comprendre que des natures si diverses, si opposées, puissent être perçues par un seul et même sens, et comment supposer qu'un même mot puisse convenablement exprimer le double pouvoir que nous avons de les connaître?

Nous appellerons donc *raison* la faculté de nous mettre en rapport avec le *non-moi* immatériel. Sous ce point de vue, la *perception du bien et du mal*, *du mérite et du démérite*, ainsi que celle *du beau et du laid*, ne sont que des subdivisions de la *raison*. Mais comme on les distingue par des noms particuliers, nous croyons devoir respecter ce qui est consacré par l'usage universel, et traiter à part des objets qui les concernent.

La *perception externe immatérielle*, ou *raison*, est elle-même susceptible de quatre subdivisions principales, selon la nature des rapports qu'elle nous fait saisir. Ainsi, les *sens physiques* nous font percevoir des étendues plus ou moins vastes; mais la *raison* nous dit qu'au-delà de ces étendues est encore de l'espace, et que cet espace n'a ni commencement ni fin. Ainsi la perception de conscience jointe au souvenir nous donne la notion de la succession de nos modes d'existence; mais la raison nous fait percevoir le rapport nécessaire qui lie notre propre existence au temps sans bornes. Ainsi encore, le sens intime nous atteste que telle action nous procure un plaisir; mais la raison, en nous faisant connaître que cette action est conforme ou non conforme à la loi morale, nous apprend qu'elle est bonne ou mauvaise, juste ou injuste. Et

cette distinction est consacrée dans la langue vulgaire de tous les peuples. Car, même dans les écrits des littérateurs étrangers aux recherches philosophiques, nous voyons le mot *raison* employé pour exprimer la connaissance des choses qui, n'étant identiques ni avec nous-mêmes ni avec les corps, ne sont perçues ni par la conscience ni par les sens physiques. Or nous appellerons *raison intuitive* la perception qui, immédiatement, directement, sans combinaison, d'évidence intuitive, nous fait saisir les objets *non-moi immatériels*. C'est par elle que nous connaissons les rapports nécessaires, c'est-à-dire les vérités absolues, inconditionnelles, celles qui ne peuvent pas ne pas être, quelque supposition que l'on fasse.

Mais la langue vulgaire emploie aussi le mot de *raison* pour exprimer la connaissance des rapports de ressemblance ou de différence qui existent entre les choses, même quand ces choses sont l'objet du sens intime ou des sens physiques. Nous appellerons *raison discrétive* ou *discernement* la perception par laquelle nous saisissons les rapports de distinction ou d'identité entre les êtres; car nous connaissons ces rapports d'une manière obscure et confuse, même avant tout acte de comparaison, en percevant simultanément, ou à peu près, deux ou plusieurs objets. Nous avons le sentiment de leur différence, par cela seul que l'esprit en acquiert simultanément la notion.

On donne encore le nom de *raison* à l'acte de l'intelligence qui, par une série de combinaisons ou de jugements, nous fait saisir des rapports entre les objets matériels, ou les objets du sens intime; mais comme ces rapports sont de deux sortes, nous appellerons *raison inductive* celle qui nous conduit d'un phénomène spécial observé dans toutes les circonstances qui l'accompagnent, à la loi qui le régit, et *raison déductive* celle qui nous conduit d'un principe à sa conséquence, d'une généralité à une particularité qui y est renfermée.

Ainsi, de même que nous avons divisé la *perception externe matérielle* en perception du tact, de la vue, de l'ouïe, de l'odorat et du goût, selon la différence des objets matériels qu'elle nous fait connaître et la diversité des organes par les-

quels nous obtenons cette connaissance, nous diviserons la *perception externe immatérielle*, en autant de facultés qu'il y a d'objets différents dans le *non-moi* métaphysique.

ARTICLE Ier. — *Raison discrétive, ou faculté de discernement.*

Les rapports qui existent entre les êtres ne sont perçus ni par la conscience ni par les sens physiques ; les données de la conscience sont uniquement les faits intérieurs actuels ; les données des sens physiques sont uniquement les faits matériels actuellement perçus. Mais à l'occasion de deux perceptions de conscience, ou de deux perceptions externes, l'une actuelle, et l'autre passée, dont nous avons souvenir, la raison intervient pour nous faire connaître si les objets de l'une et de l'autre sont identiques ou distincts, ou semblables ou différents ; si deux sensations, par exemple, sont analogues, si deux douleurs ont le même caractère et la même intensité, ou si l'une est plus forte ou plus légère ; si deux corps perçus sont égaux en dimension, s'ils ont la même forme, le même degré de solidité; si l'un est inférieur ou supérieur à l'autre, si nous les avons perçus dans le même temps et dans le même lieu, etc. Les rapports que nous fait connaître la *raison discrétive* sont donc ou des rapports de distinction et d'identité, de similitude et de différence, d'opposition et d'analogie, d'égalité et d'inégalité, de supériorité et d'infériorité, ou des rapports de co-existence et de simultanéité dans le temps et dans l'espace, de mesure et de durée, de grandeur et de petitesse, d'antériorité et de postériorité, de proportion et d'ordre, de convenance et de disconvenance, de dissonnance et d'harmonie, etc.

C'est par la *raison discrétive,* et en vertu de son témoignage[1], que nous jugeons que *sentir* n'est pas *connaître ;* que *connaître* n'est pas *vouloir;* que nous distinguons un *sentiment* d'une *idée*; une sensation agréable d'une sensation désagréable, un désir d'une volition, un simple mode de l'esprit d'une opération volontaire, la passivité de l'activité. C'est en vertu de son témoignage que nous distinguons un lion d'un cheval, un arbre d'une maison, un rocher d'une montagne, l'eau

d'un fleuve de son lit, etc. L'esprit perçoit ces rapports spontanément, par cela seul que la perception des objets entre lesquels il les saisit est réellement ou en apparence simultanée. Mais il les perçoit d'abord confusément, d'une manière vague, et ces rapports restent obcurs, mal déterminés, tant qu'un acte de comparaison n'a pas rendu claires et distinctes les ressemblances ou les différences qui existent entre les choses. La comparaison devient donc l'auxiliaire indispensable de la raison. Mais c'est la raison elle-même, c'est-à-dire ce sont les motifs que l'esprit humain lui emprunte qui provoquent son attention, et qui l'excitent à observer et à comparer, pour mieux connaître.

Or, que sont tous ces rapports? Sont-ce des phénomènes sensibles ou spirituels? Non; ce sont des choses purement métaphysiques, qui ne sont ni des modes de l'âme, ni des modes de la matière et qui ne sont conçues que par l'intelligence. Voilà pourquoi nous appellerons plus tard idées intellectuelles, toutes les idées de rapports, toutes celles qui sont du ressort de la raison. Mais toutes ces choses d'entendement et de raison sont elles réelles? Peut-on affirmer l'objectivité de ce qui n'est ni de la matière, ni de l'esprit? Demander si ces rapports sont des chimères ou des réalités, c'est demander si nous croyons plus fermement, plus invinciblement à l'existence d'un homme, au moment où nous le percevons, qu'à la *distinction* qui existe entre Pierre et Paul, au moment où ce rapport est saisi par la raison. Il ne nous est pas plus possible de résister à l'évidence d'une ressemblance ou d'une différence qui se manifeste pour nous entre deux objets, que de résister à l'évidence de chacun de ces deux objets pris isolément, lorsque la réalité de leur existence nous est révélée par une perception quelconque. Quand on nierait tous les rapports de distinction et de différence qui existent entre les êtres, encore ne pourrait-on pas nier leurs rapports d'identité. Seulement, comme toutes les existences s'identifieraient dans une seule, on tomberait dans le panthéisme. Mais le panthéisme est impossible pour la raison humaine, elle oppose à cette erreur une résistance qui ne sera jamais vaincue. Dieu, en plaçant les êtres les uns à côté des autres, dans cet immense univers, a marqué si visi-

blement chacun d'eux, d'un signe particulier, d'un caractère distinctif, d'un sceau d'individualité, qu'il est impossible de les confondre. Les rapports, objets de la raison discrétive, sont donc aussi certains que les objets de nos autres perceptions.

ARTICLE II. — *Raison intuitive.*

La doctrine de Locke sur l'origine des idées a été soumise de nos jours à l'épreuve d'une critique qui, en achevant de démontrer que le sensualisme ne peut soutenir un examen sérieux, n'a pas peu contribué sans doute au discrédit complet dans lequel il est tombé. C'est surtout dans leur explication des notions principales de la raison intuitive que se révèlent toute la fausseté et tout le danger du système de Locke et de Condillac. Cette discussion, dans laquelle l'école spiritualiste moderne a fait preuve d'un rare talent d'analyse, nous fournira, en ce qu'elle a de vraiment conforme aux principes, un grand nombre d'observations que nous n'aurons que la peine de résumer le plus succinctement possible.

1. Notion du temps absolu.

L'idée de temps est dans tout esprit humain; mais comment et avec quels caractères y est-elle? Telle est la question qui est depuis tant de siècles controversée parmi les philosophes. Qu'il n'y ait personne qui, aussitôt qu'il a sous les yeux ou qu'il se présente dans son imagination un événement quelconque, ne conçoive que cet événement se passe ou s'est passé dans un certain temps, c'est ce qui n'est pas contestable. Toute existence, quelle qu'elle soit, tout événement réel ou possible se lie nécessairement dans notre esprit à l'idée de temps. Quelque supposition que l'on fasse, fût-ce celle de l'abolition de tout événement, de toute existence contingente, il serait impossible de supposer celle du temps. Avant la création de cet univers et de tout ce qu'il renferme, avant que les grands corps qui gravitent dans l'espace, ne mesurassent, dans le cours de leurs révolutions constantes, les jours, les mois, les années et les siècles, le temps existait déjà, immobile, éternel,

illimité, infini; et le monde entier cessât-il d'exister, en concevant cette destruction totale des êtres créés, nous concevrions encore le temps sans bornes, survivant à l'anéantissement de l'univers. L'idée de temps est donc marquée d'un caractère de nécessité, et non-seulement, elle est pour nous inséparable de toute notion d'existence, mais il est hors de notre puissance de nous figurer le temps comme ayant commencé et comme pouvant finir. « Les divisions du temps, dit M. Cousin, sont purement artificielles, et supposent une unité, un continu absolu de temps. Prenez des milliers d'événements, multipliez-les indéfiniment, et ils ne suffiront pas au temps qui les précède et qui les surpasse. Avant tous les temps finis, et par-delà tous les temps finis, est encore le temps illimité, infini, inépuisable. Enfin, l'idée du temps nécessaire, *du temps qui ne peut pas ne pas être, du temps qui a éternellement en lui sa raison d'existence,* est une idée pure de la raison, qui échappe à toute représentation, et à toutes les prises de l'imagination et de la sensibilité[1]. »

Mais cette idée, comment l'acquérons-nous? Quelle en est l'origine? Locke a très-bien vu que l'idée du temps nous est donnée dans l'idée de la succession, et que la première succession est pour nous celles de nos idées. Mais son erreur consiste à faire du temps absolu une idée de conscience, ou, dans son langage, une idée de réflexion, ce qui le conduit à confondre la succession de nos idées, c'est-à-dire la condition de l'acquisition de l'idée du temps, avec le temps lui-même.

L'absurdité des conséquences de cette théorie est démontrée avec une grande sagacité par M. Cousin. Si la succession n'est plus seulement la mesure du temps, la condition de la conception du temps, mais le temps lui-même, il s'ensuit que le temps n'est autre chose que ce que le fait être la succession de nos idées. Mais la succession de nos idées est plus ou moins lente, plus ou moins rapide, selon que nous sommes dans l'état de veille, ou dans l'état de sommeil, d'évanouissement, de léthargie. De quelque manière qu'on résolve la question de savoir s'il y a, ou non, solution de continuité dans nos idées, in-

[1] *Cours de l'Histoire de la Philosophie*, tome II.

terruption dans la suite de nos pensées, on ne peut nier qu'il y a des moments où nous sommes long-temps fixés sur la même idée, sur un même sentiment, où la faculté de penser semble être stagnante, où l'âme, par paresse ou par préoccupation, reste comme attachée à un même objet. Et quand elle sort de sa rêverie, il lui est impossible de déterminer la durée de ce mode unique d'existence qui est pour elle indivisible, et dans lequel par conséquent il n'y a pas eu de succession. Il y a d'autres moments, au contraire, où nos pensées ne font qu'apparaître et disparaître aux yeux de la conscience, où nos idées jaillissent, pour ainsi parler, avec une abondance inépuisable, où nous passons avec une incroyable instabilité d'une modification à une autre : et quand même ces différences n'existeraient pas dans le même individu, on ne saurait nier qu'elles existent d'un individu à un autre. Or, dans la première hypothèse, le temps doit précipiter son cours en raison de la rapidité avec laquelle se succèdent nos idées. Dans la première, au contraire, il doit s'écouler avec une extrême lenteur, ou plutôt, il ne doit pas y avoir de temps, puisqu'il n'y a pas succession d'idées. Ainsi le temps doit se modifier selon la diversité des intelligences, être nul ou s'arrêter, par rapport aux intelligences inertes; s'allonger, s'étendre, s'agrandir, par rapport aux intelligences fécondes et actives; c'est-à-dire que le soleil aura menti, et l'horloge eu tort, pour les premières, en marquant dans leur cours réglé les instants du jour, tandis qu'ils auront eu raison, pour les dernières, en mesurant avec exactitude le mouvement de leur pensée, c'est-à-dire, qu'il sera vrai d'affirmer tout à la fois que le temps existe et qu'il n'existe pas. Il existera pour celui qui aura eu mille idées dans une heure ; il n'existera pas pour celui qui dans le même espace de temps, se sera endormi indolemment dans une seule et même pensée. Donc, le temps n'est qu'une chose relative, puisqu'il est plus ou moins court, non en réalité, mais en apparence; donc, le temps n'est qu'une modification du moi perçue par la conscience. Tel est, en définitive, le résultat du système de Locke.

Sans doute Locke a raison de dire que si un homme était un jour, un mois, une année, sans songer à rien, il ne pourrait se faire une idée de sa durée personnelle, depuis le moment où il au-

rait cessé de penser, jusqu'à celui où il commencerait à penser de nouveau. Mais le temps aurait-il été anéanti pour cela ? le temps dépend-il de nous et de nos idées ? suspend-il ou précipite t-il son cours au gré de notre imagination, suivant que nous veillons ou que nous dormons, que nous pensons ou que nous ne pensons pas, que nous existons ou que nous cessons d'exister? Locke confond ici deux choses bien distinctes : la succession de nos idées, par laquelle nous, êtres contingents, nous jugeons de la durée de notre existence, et le temps dans lequel durent toutes les existences contingentes. En un mot la succession de nos idées est la mesure du temps, et non le temps lui-même; mais elle le mesure, sans le diviser : car le temps, en lui-même, est un, il est indivisible. Ce n'est pas quelque chose, dont nous puissions nous attribuer une portion, pour l'individualiser, et en faire notre existence personnelle ; le temps est le lieu immobile, immuable, éternel, des événements, des durées passagères, comme l'espace est le lieu où existent les corps. Qui dit au contraire succession, dit nécessairement progrès, mouvement, et suppose par cela même un commencement, un milieu et une fin. Mais si toute succession est un composé divisible, où se succéderaient les éléments de la succession, où y aurait-il succession, c'est-à-dire intervalle, distance entre les idées, sinon dans l'espace qui contient les idées et les esprits, c'est-à-dire dans le temps? La succession des changements n'est possible que par la continuité du temps, de même que la possibilité de la juxta-position et de la co-existence des corps cesserait d'être conçue si la continuité de l'espace était abolie. C'est donc dans le temps absolu que nous vivons, que nous durons, que nous sommes : *in eo vivimus, movemur et sumus*; sans toutefois que les existences contingentes qu'il embrasse et qu'il renferme toutes, se confondent avec lui, car le temps, en raison de son immutabilité, est imparticipable.

Il s'ensuit que, dans l'ordre logique des idées, l'idée d'une succession quelconque de changements présuppose celle du temps, puisqu'il ne peut y avoir de succession ou de durée relative, qu'à la condition d'une durée absolue, éternelle, qui la contienne. Car il y a entre une continuité sans fin, et les nom-

bres d'une succession ou d'une continuité déterminée, un rapport d'antériorité aussi nécessaire que celui qui existe entre le contenant et le contenu.

Mais dans l'ordre chronologique, c'est au contraire l'idée d'une succession de changements qui précède l'idée du temps qui les renferme : car il faut bien que nous ayons d'abord la perception de quelques changements, pour que nous les concevions comme ayant lieu dans le temps. Or toute idée de succession est incontestablement une acquisition de l'expérience. Mais de quelle expérience ? Est-ce celle qui nous vient des sens, ou celle qui nous vient de la conscience ? La première idée de succession nous est-elle donnée dans le spectacle des changements extérieurs, ou dans la vue intérieure des modes qui se passent en nous?

D'abord, il est évident que la mémoire est la condition de l'idée de succession. Pour qu'il y ait série de changements, il faut que dans cet ensemble de faits qui se succèdent les uns aux autres, il y ait un premier, un second, un troisième, et ainsi de suite, et que l'esprit qui les perçoit ait l'idée de l'antériorité et de la postériorité des uns par rapport aux autres. Or cette idée ne peut venir sans l'intervention de la mémoire, qui fait que nous nous souvenons du premier quand nous voyons le second. Mais la mémoire a elle-même pour condition la conscience. Elle ne se rapporte point aux choses extérieures, mais à nous. Il n'y a mémoire, dit M. Cousin, que de nous-mêmes et de nos modes. Quand nous nous souvenons d'une personne ce n'est pas la personne, mais la vision passée de la personne qui est l'objet du souvenir. Il s'ensuit que la première idée de succession nous est donnée dans la conscience et dans les phénomènes qui lui sont propres, dans la suite de nos modes et de nos pensées. La première durée est donc pour nous notre propre durée, et par conséquent la première idée de temps est pour nous celle du temps où nous sommes. Nous ne pouvons avoir l'idée, ni de la succession ni de la durée des faits ou choses extérieures, qu'après avoir eu la conscience et la mémoire de quelques phénomènes intérieurs auxquels correspondaient ces faits externes, et par conséquent la conception de notre durée propre.

Mais à quelle condition les phénomènes qui tombent sous les yeux de la conscience nous donnent-ils l'idée de la succession ? A condition que nous y fassions attention au moment où ils se passent en nous; car nul fait intérieur n'est l'objet du souvenir, si l'attention n'a pas rendu claire et distincte la notion obscure et confuse que la conscience nous en a donnée. Mille et mille impressions peuvent assaillir ma sensibilité, mille et mille idées peuvent me passer par l'esprit : si je n'y donne pas mon attention, toutes ces impressions s'effacent, toutes ces idées s'évanouissent, sans laisser aucune trace, sans que la mémoire puisse jamais les ressaisir. L'attention est donc la condition essentielle de la perception de nos modes passés.

Il s'ensuit que la première succession connue n'est pas la série des sensations et des perceptions, mais celle des actes de réflexion par lesquels nous avons fait effort pour éclaircir les données de la conscience. M. de Biran va plus loin; selon lui, les actes d'attention étant autant d'actes volontaires, puisque nul n'est attentif qui ne veut l'être, l'élément de la durée, c'est la volonté. « La volonté est la mesure primitive du temps; et cette mesure a cela d'excellent, qu'elle est égale à elle-même ; car tout diffère dans la conscience, sensations et pensées, tandis que les actes d'attention, étant éminemment simples, sont essentiellement similaires. »

Sans discuter la valeur de cette opinion, qui nous paraît tomber dans la subtilité, et qui a d'ailleurs l'inconvénient d'identifier deux choses que tout le monde distingue, l'attention et la volonté, nous ferons observer que nos volitions, comme faits de conscience, ont besoin d'être elles-mêmes éclaircies par la réflexion, pour qu'elles soient l'objet du souvenir, et pour que leur série nous donne l'idée de succession. Lors donc que M. de Biran soutient que l'élément de la succession, c'est la volonté, il ne faudrait, selon nous, l'entendre que de la volonté libre et réfléchie. Moyennant cette explication, nous reconnaîtrons que rien n'est plus propre que le phénomène de la volonté à nous faire passer de notre durée personnelle à la durée extérieure, de la succession de nos actes à la succession des événements du dehors, de la mesure primitive

et égale du temps pour nous à la mesure ultérieure et plus ou moins uniforme du temps hors de nous. C'est qu'en effet, selon l'expression de M. Cousin, le phénomène de la volonté réfléchie a une double face, par laquelle l'esprit regarde à la fois le monde extérieur et le monde intérieur.

« Selon M. de Biran le type du sentiment de la volonté est dans le sentiment de l'effort. Je fais effort pour mouvoir mon bras, et je le remue; je fais effort pour marcher, et je marche. L'effort est un rapport à deux termes, l'un est interne, savoir : la volonté, l'acte de volonté; l'autre est extérieur, savoir, le mouvement du bras, ou le pas que j'ai opéré, lequel a sa cause et sa mesure dans le mouvement de la volonté. Or, l'instant n'est pas autre chose en lui-même que l'acte le plus simple de la volonté. Il est d'abord tout intérieur, puis il passe au dehors, dans le mouvement extérieur produit par le *nisus*, ou l'effort, mouvement qui réfléchit celui de la volonté, et devient la mesure de tous les mouvements extérieurs subséquents, comme la volonté est la mesure primitive et indécomposable du premier mouvement qu'elle produit. »

Concluons donc que la mémoire et la conscience étant la condition de l'idée de succession, c'est par la durée des faits intérieurs que nous percevons la durée des objets externes matériels, ou du moins la durée pendant laquelle ces objets sont soumis à notre expérience. Mais le temps est indépendant des existences contingentes; les faits internes et externes commencent et finissent. Mais nous pouvons mal apprécier leur durée, sans que le temps, qui renferme tout ce qui est passager et transitoire, soit allongé ou raccourci. Or, si la conscience et le souvenir nous donnent l'idée de durée relative, c'est la raison intuitive qui nous donne immédiatement l'idée du temps absolu, éternel, en nous faisant percevoir, à l'occasion des phénomènes soit spirituels, soit sensibles, le rapport nécessaire qui existe entre toute série de modes d'existence, et le temps, hors duquel toute succession, toute durée contingente est incompréhensible. Mais qu'est-ce que le temps ? Cette question est insoluble. Toute intelligence humaine en a l'idée; mais nul ne le connaît en lui-même, et ne peut le définir.

2. Notion de l'espace absolu.

Descartes, qui faisait consister l'essence des corps, non pas dans la solidité, dans l'impénétrabilité, non pas même dans l'étendue tangible, mais dans l'étendue purement et simplement, dut être conduit par cette théorie idéaliste à prétendre qu'il ne peut exister d'espace là où il n'existe pas de corps, et à bannir en conséquence l'idée d'espace en tant que différente de l'idée de corps. Partant de ce principe, que l'indivisibilité de la matière est incompatible avec l'idée d'étendue, et que l'étendue ne peut être composée que d'éléments qui lui sont analogues, il admit non-seulement la division à l'infini de la matière, mais encore son extension sans limites. Selon lui, supposer le monde matériel actuellement borné, ce serait supposer au-delà des bornes du monde, un vide infini, chose contradictoire dans les principes de sa philosophie. Et l'impossibilité du vide entraînait pour lui, comme conséquence nécessaire, l'impossibilité de l'espace, conçu comme quelque chose de distinct des corps.

L'idéalisme de Descartes se reproduit dans la philosophie de Mallebranche, mais toutefois avec quelques différences. Selon lui, tout ce que l'esprit conçoit dans le monde des corps se réduit à des rapports de figure, et tous les rapports de figure se résolvent dans l'idée générale de l'étendue, qui se particularise dans telle ou telle figure. Il concevait bien cette étendue intelligible comme distincte de l'étendue actuelle; il comprenait bien que celle-ci est déterminée, limitée, tandis que celle-là est conçue comme infinie, puisqu'elle comprend toutes les figures possibles; enfin il établissait fort bien que, quoique purement intelligible, elle est souverainement réelle, puisqu'elle est infinie, et que tous les rapports de figures qui subsistent en elle sont immuables et nécessaires : mais cette distinction n'était en définitive qu'idéale, puisque si l'essence des corps est, non pas la solidité, mais l'étendue, comme il le croyait, la matière se confond nécessairement avec l'espace, et n'est que l'espace lui-même. Ce qui limite, ce qui détermine ce qu'il appelle l'étendue actuelle, c'est la solidité, c'est l'impénétrabilité, c'est ce quelque chose qui nous oppose résis-

tance, et qui nous force de résoudre les objets de la perception tactile en une forme, en une figure qui occupe un lieu dans l'espace à l'exclusion de toute autre. Une autre conséquence de sa théorie, c'est de faire de l'étendue, non pas une modalité, mais une substance. On peut, dit-il, penser à l'étendue sans penser à autre chose; mais on ne peut penser à un cercle, à un carré sans penser à l'étendue : donc la quadrature, la rondeur ne sont que des modes de l'étendue. Il s'ensuit que l'idée de substance ne nous est pas donnée par la raison, mais par les sens, puisque c'est bien par les sens, par ceux du toucher et de la vue, que l'idée d'étendue nous est donnée.

Newton avait admis l'existence du vide. Leibnitz prétendit que le vide serait un fait sans raison suffisante; car, disait-il, la puissance et la sagesse de Dieu ont d'autant plus de moyens de s'exercer qu'il y a plus de matière dans le monde. Il faisait ainsi de l'extension indéfinie de la matière, une condition nécessaire de l'action de la puissance divine. Newton considérait l'espace comme une réalité; il supposait au-delà du monde matériel un espace sans bornes. Leibnitz répondit que si l'espace en soi était quelque chose de réel, il serait sans doute infini, et même éternel, que dès lors il serait Dieu; ce qui est contradictoire, puisque l'espace est divisible, et que Dieu est absolument un et simple. L'espace n'était pour le philosophe allemand qu'une relation, comme le temps; le temps est l'ordre des successions, l'espace, l'ordre des co-existences. Au milieu de ces contradictions, la notion de l'espace ne pouvait que s'obscurcir davantage. Il est évident que Newton était plus près de la vérité que Leibnitz, et que l'argumentation de celui-ci tombait à faux. Leibnitz admettait sans doute l'idée d'*éternité* comme réelle. Or, l'éternité ne peut se concevoir que comme une durée infinie, sans commencement ni fin, par conséquent une, absolue, immuable, indivisible. Pourquoi voulait-il donc que l'espace infini, ou l'*immensité* de Newton, fût plus divisible que l'éternité? La divisibilité ne se conçoit qu'à l'égard de la matière, qui se compose de parties, et de parties solides contiguës les unes aux autres. Mais la divisibilité ne se conçoit plus à l'égard de ce qui est absolument sans parties, comme l'espace infini et le temps infini,

dans lesquels il n'y a ni nombres, ni succession. L'idée de succession et de nombre ne s'applique qu'aux durées passagères qui se composent en effet d'une série de modes qui se rattachent à une existence contingente. Mais ce qui ne change point ne peut donner l'idée de pluralité, mais seulement celle d'unité, c'est-à-dire d'indivisibilité. Or l'espace infini, le temps infini, ne changent point, ils sont toujours les mêmes au milieu des révolutions constantes des existences passagères.

Selon Locke, l'idée d'espace vient de la sensation. « Nous acquérons, dit-il, l'idée d'espace par la vue et l'attouchement. » Or, que donne le toucher? La solidité, l'idée de résistance. Que donne la vue? L'étendue colorée. Mais ce quelque chose qui est solide, qui résiste, qui est impénétrable, c'est le corps. Or l'univers n'est que l'ensemble des corps : donc l'idée de l'univers n'est après tout que l'idée de corps ; donc, suivant Locke, c'est à l'idée de corps que se réduit l'idée de l'espace.

Mais l'idée de l'espace, telle que Locke la fait découler de la sensation, est-elle l'idée de l'espace telle qu'elle est dans notre esprit? L'idée de l'espace se réduit-elle dans l'entendement à l'idée de corps? Oui, dans le système de Locke. Et toutefois, l'idée de corps et l'idée de l'espace sont tellement distinctes, il est si impossible à l'esprit humain de les confondre, que Locke lui-même ne peut résister à l'évidence de cette distinction. « Prenons tel corps que vous voudrez, dit M. Cousin, prenons ce livre qui est sous nos yeux. Ce corps est-il quelque part? est-il dans un lieu? Oui, sans doute, répondront tous les hommes. Eh bien, prenons un corps plus considérable, prenons le monde. Le monde aussi est-il quelque part? est-il dans un lieu? Personne n'en doute. Prenons des milliers de mondes, des milliards de mondes, et ne pouvons nous pas sur ces milliards de mondes faire la même question que je viens de faire sur ce livre? Sont-ils quelque part? sont-ils dans un lieu? sont-ils dans un espace? Et à toutes ces questions vous répondrez également : ce livre, ces mondes, ces milliards de mondes sont quelque part, sont dans un lieu, sont dans l'espace. Il n'y a pas une créature humaine, sinon un philosophe préoccupé d'un système, qui puisse mettre en doute ce que je viens de vous

dire. Prenez le sauvage, auquel Locke en appelle si souvent, prenez l'enfant, prenez l'idiot, à moins qu'il ne le soit complètement, et si quelqu'une de ces créatures humaines a l'idée d'un corps quelconque, livre ou monde, ou milliards de mondes, elle croit naturellement, sans s'en rendre compte, que ce livre, ce monde, ces milliards de mondes sont quelque part, dans un lieu, dans un espace. Qu'est-ce à dire? c'est reconnaître d'une manière plus ou moins explicite qu'autre chose est l'idée d'un livre, d'un monde, de milliards de mondes, solides, résistants, situés dans un espace, et autre chose l'idée de l'espace dans lequel ce livre, ce monde, ces milliards de mondes sont situés et renfermés. Donc autre chose est l'idée de l'espace, autre chose est l'idée de corps. »

M. Cousin fait ensuite parfaitement ressortir la différence des caractères que présentent ces deux idées.

Et d'abord l'idée de corps est une idée contingente et relative, tandis que l'idée d'espace est une idée nécessaire et absolue. En effet, quel que soit le corps dont nous ayons l'idée, nous croyons sans doute fermement à la réalité de son existence, au moment où nous le percevons; mais nous pouvons très-bien le concevoir ou comme n'existant pas encore, ou comme n'existant plus. Nous pouvons de même supposer que le monde entier fut détruit. En un mot, il n'est aucune partie de cet univers que nous concevions comme ne pouvant pas ne pas être, ou dont l'existence nous paraisse nécessaire. Mais s'il est au pouvoir de la pensée de l'homme de supposer la non-existence des corps, est-il en son pouvoir de supposer la non-existence de l'espace? Quand le monde entier serait détruit, quand toute matière cesserait d'exister, cette destruction de la matière entraînerait-elle l'anéantissement de l'espace? Peut-on supposer qu'alors même qu'il n'y aurait pas, ou qu'il n'y aurait plus de corps, il ne resterait pas un espace pour l'univers qu'un acte de la puissance créatrice ferait passer du néant à l'être? Cela est impossible à l'homme. Donc l'idée de l'espace est une idée nécessaire et absolue.

En second lieu, l'idée de corps implique l'idée de limite, tandis que l'idée de l'espace emporte l'absence de toute limite. Car l'idée de forme et de figure étant inséparable de l'idée de

corps, tout corps est évidemment limité. Reculez, étendez ses limites, tant qu'il vous plaira, multipliez-le par des milliers de corps analogues, vous n'aurez pas détruit ses limites; vous n'égalerez jamais ce corps à l'espace, tel que votre esprit le conçoit. Mais il n'en est pas de même de l'espace que vous concevez nécessairement comme indéterminé. Aussi loin que votre pensée puisse atteindre, par-delà tous les espaces imaginables, il y a encore et toujours de l'espace. Vous pouvez bien, dans cette continuité d'espaces sans bornes, supposer des divisions artificelles en rapport avec la nature de l'esprit humain, que son imperfection même porte à soumettre toutes choses à l'analyse; mais nonobstant ces divisions, subsistera toujours en vous l'idée d'un espace parfaitement identique à lui-même, immobile, immuable, indivisible, conçu sans aucunes limites, et indépendant de toute étendue tangible. Ainsi, tandis que le corps a nécessairement dans toutes ses dimensions quelque autre chose qui le borne, à savoir l'espace qui le renferme, l'espace au contraire est infini, il est incommensurable, il est immense.

Enfin l'idée de corps est une représentation sensible, tandis que l'idée d'espace est une conception pure et toute rationnelle. L'idée de corps nous vient des sens; par le toucher, nous nous le représentons sous la forme d'une étendue tangible; par la vue, sous la forme d'une étendue colorée; mais toujours sous une forme précise et déterminée. En un mot, l'idée d'un corps n'est qu'une image, et c'est là ce qui la distingue essentiellement de l'idée de l'espace. En effet, quelque effort que nous fassions, il nous est impossible de nous figurer l'espace. C'est une notion qui échappe à l'imagination, parce que l'espace n'a point de forme que les sens puissent saisir, parce qu'il n'est ni tangible, ni coloré, parce qu'il n'a aucune des propriétés de la matière. L'espace n'est donc pas une image, mais une pure conception de l'entendement distincte de toute représentation sensible : car aussitôt qu'on cherche à le concevoir imaginativement, en se le représentant sous une forme déterminée, l'idée propre d'espace disparait pour faire place à celle d'un corps quelconque dans l'espace.

Après avoir montré la différence profonde qui sépare ces

deux idées, cherchons maintenant quelle est l'origine de l'idée d'espace relativement à l'idée de corps.

Or, de ces deux idées, laquelle suppose l'autre? Il est évident, d'après ce que nous avons dit précédemment, que c'est l'idée de corps qui suppose nécessairement l'idée d'espace, que c'est l'idée d'espace qui est la condition logique de l'idée de corps. On ne peut en effet admettre l'idée de corps qu'à la condition d'admettre en même temps l'idée d'espace. Autrement, on admettrait un corps qui ne serait nulle part, ce qui est contradictoire. Tout corps est une agrégation de parties solides. Ces parties, co-existantes l'une à l'autre, sont plus ou moins étroitement contiguës, plus ou moins distantes entre elles. Or, leur distance n'est compréhensible, leur co-existence n'est concevable, leur contiguité n'est possible qu'à la condition d'un espace continu qui renferme chacune d'elles et qui les renferme toutes collectivement. En un mot, l'étendue impénétrable et déterminée, c'est-à-dire la contiguité de tous les points solides et résistants dont l'agrégation constitue sous une forme quelconque un corps, suppose nécessairement une étendue indéterminée qui la contienne, comme toute durée relative suppose le temps absolu. Donc, dans l'ordre logique des connaissances humaines, ce n'est pas l'idée de corps qui est la condition logique de l'admission de l'idée d'espace; c'est au contraire l'idée d'espace qui est la condition logique de l'admission de l'idée de corps.

Mais de ce que l'idée de corps suppose nécessairement l'idée d'espace, de ce que la première est inséparable de l'autre, il ne s'ensuit pas que l'idée d'espace soit l'antécédent de l'idée de corps, que l'idée d'espace soit acquise antérieurement à l'idée de corps. C'est le contraire qui est vrai. L'idée d'espace est bien la condition logique de toute expérience sensible, puisque nous ne pouvons concevoir un corps, sans le concevoir dans un lieu; mais il est tout aussi évident que l'expérience sensible est antérieure à l'idée d'espace, qu'elle en est la condition chronologique. Ainsi, à prendre les idées dans l'ordre d'apparition successive où elles se produisent dans l'intelligence, il est incontestable que l'idée d'espace suppose chronologiquement l'idée de corps, puisqu'il serait impossible d'avoir l'idée de

l'espace, si on n'avait pas d'abord l'idée d'un corps. « Otez toute sensation, dit M. Cousin, ôtez la vue et le toucher, vous n'avez plus aucune idée des corps, et par conséquent aucune idée de l'espace. L'espace est le lien des corps; qui n'a pas l'idée d'un corps, n'aura jamais l'idée de l'espace qui le renferme. » Mais aussitôt que l'idée de corps est acquise par la perception externe, à l'instant l'idée d'espace est donnée par la raison; et quand une fois l'idée de l'espace est entrée dans l'entendement, elle y persiste indépendante de l'idée de corps qui l'y a introduite; car, on peut supposer l'espace sans corps tandis qu'on ne peut supposer de corps sans espace.

C'est pour n'avoir pas établi cette distinction fondamentale entre l'ordre logique et l'ordre chronologique des idées, que Locke et Kant sont tombés dans deux erreurs contraires. Locke, préoccupé de la question de l'origine des idées, et confondant leur condition chronologique avec leur fondement logique, explique l'idée d'espace uniquement par la sensation, et se met par là dans l'impossibilité de distinguer l'idée d'espace de l'idée de corps. Kant, au contraire, négligeant le témoignage des sens et laissant de côté la question de l'acquisition successive et du développement historique des idées, pour ne s'occuper que de leur filiation logique, explique l'idée d'espace uniquement par la raison, et fait de cette idée pure et rationnelle le fondement et la condition de toute expérience. Il est évident que ces deux systèmes sont vicieux, par cela seul qu'ils sont incomplets et exclusifs. L'empirisme de Locke est l'exagération de la puissance propre de l'expérience, comme l'idéalisme de Kant est l'exagération de la puissance de la raison. Locke conclut de ce que l'expérience sensible précède la raison, qu'elle la constitue et en est le fondement. Kant, remarquant que toute connaissance n'a son développement complet que dans la raison, n'accorde de valeur qu'aux principes logiques et rationnels. Le système de Locke conduit à ne faire de l'espace absolu qu'une propriété de la matière, identique avec l'étendue tangible; celui de Kant conduit à ne considérer l'espace que comme une forme de la raison, c'est-à-dire comme une simple modification de l'esprit. L'un et l'autre ont pour conséquence la négation de sa réalité objective.

Mais l'esprit humain proteste contre cette double erreur. L'espace ne se confond, dans notre pensée et dans le langage qui en est l'expression, ni avec le *moi* ni avec le *non-moi* matériel. La notion de l'espace, comme celle du temps, est intuitive; elle ne nous est donnée ni par la conscience, ni par la perception externe, ni par la comparaison, ni par le raisonnement. Mais à l'occasion de l'expérience sensible, la raison perçoit immédiatement le *rapport nécessaire* qui existe entre tout corps et l'espace, et la notion de ce rapport est indestructible dans l'intelligence humaine.

le temps absolu et l'espace absolu [illegible] [illegible]

3. Notion de l'infini.

La notion de l'infini nous est donnée dans celle d'espace et de temps, puisqu'ils ont pour caractères d'être absolus et illimités. L'idée d'espace ou de temps et celle d'infini sont donc inséparables, car il est au-dessus de la puissance humaine de concevoir des bornes au temps et à l'espace. Or, ce qui n'a point de bornes, ce qu'il est impossible à la raison d'admettre et de concevoir avec des bornes, est infini. Mais cette notion s'applique à autre chose encore qu'au temps et à l'espace; car nous concevons une puissance infinie, une intelligence infinie, une bonté et une justice infinies, une perfection infinie. L'idée de de l'infini existe donc incontestablement dans l'entendement humain, non-seulement avec l'idée de temps et d'espace, mais encore avec bien d'autres idées, par exemple, avec celles de cause, d'unité, de substance, etc. Or, cette idée d'infini n'est pas une idée obscure, vague, incertaine, comme le prétend Locke, qui puisse se confondre avec celle de fini ou d'indéfini, c'est une idée si claire, si positive, que l'esprit la distingue parfaitement de tout ce qui n'est pas elle.

Sans doute, si l'on veut juger de l'infini par les sens, ou par la conscience et le souvenir, on devra la considérer comme une chimère. Les sens n'atteignent que les corps; la conscience et le souvenir n'atteignent que la succession de nos modes; c'est-à-dire que leur objet est fini. « Aussi, dit M. Cousin, rien de plus clair pour les sens et pour la conscience que le fini, tandis que l'infini est et doit être très obscur pour les sens et

pour la conscience, par ce motif très-simple que l'infini n'est l'objet ni du sens ni de la conscience, mais de la raison seule. Si donc c'est avec les sens et la conscience que vous abordez l'infini, il vous est nécessairement obscur et même inaccessible. Si c'est avec la raison, rien de plus clair, jusque là que c'est alors le fini qui s'obscurcit à vos yeux et vous échappe. » C'est ce qu'avait parfaitement compris Platon, lorsqu'il disait que c'est par les idées seules, c'est-à-dire par *l'entendement*, que l'âme est en communication avec l'immuable, avec l'infini, avec la suprême vérité. Il concevait très-bien que les sens, ne correspondant qu'avec les existences variables, relatives, contingentes, ne pouvaient donner la notion du nécessaire et de l'absolu.

Fénelon caractérise avec une remarquable précision l'idée de l'infini dans le passage suivant : « J'ai en moi, dit-il, l'idée de l'infini. Il est vrai que je ne saurais épuiser l'infini ni le comprendre, c'est-à-dire le connaître autant qu'il est intelligible. Je ne dois pas m'en étonner; car j'ai déjà reconnu que mon intelligence est finie. Par conséquent elle ne saurait égaler ce qui est infiniment intelligible. Il est néanmoins constant que j'ai une idée précise de l'infini; je discerne très-nettement ce qui lui convient et ce qui ne lui convient pas. Je n'hésite jamais à en exclure toutes les propriétés des nombres et des quantités finies. L'idée même que j'ai de l'infini n'est ni confuse, ni négative, car ce n'est point en excluant indéfiniment toutes bornes que je me représente l'infini. Qui dit borne, dit une négation toute simple; au contraire, qui nie cette négation, affirme quelque chose de très-positif. Donc le terme d'infini, quoiqu'il paraisse dans ma langue un terme négatif, et qu'il veuille dire non-fini, est néanmoins très-positif; c'est le mot de fini, dont le vrai sens est très-négatif; rien de si négatif qu'une borne : car qui dit borne, dit négation de toute étendue ultérieure. Il faut donc que je m'accoutume à regarder toujours le terme de fini comme étant négatif; par conséquent celui d'infini est très-positif. La négation redoublée vaut une affirmation, d'où il s'ensuit que la négation absolue de toute négation est l'expression la plus positive qui se puisse concevoir, et la suprême affirmation : donc le terme

d'infini est infiniment affirmatif par sa signification, quoiqu'il paraisse négatif dans le tour grammatical. En niant toutes bornes, ce que je conçois est si précis et si positif, qu'il est impossible de me faire jamais prendre aucune autre chose pour celle-là.

» Donnez-moi une chose finie aussi prodigieuse qu'il vous plaira; faites en sorte qu'à force de surpasser toute mesure sensible, elle devienne comme infinie à mon imagination : elle demeure toujours finie à mon esprit, j'en conçois la borne, lors même que je ne puis l'imaginer. Je ne puis marquer où elle est, mais je sais clairement qu'elle est; et loin qu'elle se confonde avec l'infini, je conçois avec évidence qu'elle est encore infiniment distante de l'idée que j'ai de l'infini véritable.

» Que si on vient me parler d'indéfini, comme d'un milieu entre ce qui est infini et ce qui est borné, je réponds que cet indéfini ne peut signifier rien, à moins qu'il ne signifie quelque chose de véritablement fini, dont les bornes échappent à l'imagination, sans échapper à l'esprit. Mais enfin, tout ce qui n'est point précisément l'infini, de quelque grandeur énorme qu'il soit, est infiniment éloigné de lui ressembler. »

Ceci réfute complètement l'assertion de Locke, qui prétend que le nombre nous donne l'idée la plus nette de l'infinité. « Lorsque l'esprit, dit-il, applique l'idée de l'infinité à l'espace et à la durée, il se sert d'idées de nombres repétés, comme de millions de millions de lieues, qui sont autant d'idées distinctes que le nombre empêche de tomber dans un confus entassement où l'esprit ne saurait éviter de se perdre. » Il faudrait en conclure que l'idée de l'infinité ne saurait s'appliquer à Dieu; car l'idée de Dieu et de sa parfaite unité, l'idée de son éternité, de son immensité, exclut toute idée de changement, de succession et de nombre. « Mais d'ailleurs, répond M. Cousin, qu'est-ce que le nombre? C'est, en dernière analyse, tel ou tel nombre; car tout nombre est un nombre déterminé. Donc c'est un nombre fini, quel qu'il soit. Élevez le chiffre, tant qu'il vous plaira, le nombre, comme nombre, n'est qu'un nombre particulier, un élément de succession, et par conséquent un élément fini. Le nombre est le père de la succession, non de la durée. Le nombre et la succession mesurent le temps

mais ne l'égalent pas et ne le constituent pas. La réduction de l'infini au nombre est donc la réduction du temps infini à sa mesure indéfinie, c'est-à-dire finie; comme, pour l'espace, la réduction de l'espace au corps, est la réduction de l'infini au fini. Or, réduire l'infini au fini, c'est le détruire, c'est détruire la croyance du genre humain. »

Mais quelle est l'origine de l'idée d'infini? Nous avons vu que si la conscience et le souvenir ne nous donnaient pas la conscience de nos modes et de leur succession, nous n'aurions jamais l'idée du temps, et que si la perception extérieure ne nous donnait pas la connaissance des corps, il nous serait impossible d'avoir l'idée de l'espace. De même, si nous n'avions l'idée des facultés ou des qualités qui se trouvent en nous à un degré fini, nous ne pourrions jamais nous élever à la conception d'une intelligence infinie, d'une puissance infinie, d'une bonté infinie, d'une justice infinie, d'une perfection infinie. Dans l'ordre chronologique, c'est donc l'idée du fini qui est la condition nécessaire de l'acquisition de l'idée de l'infini. Mais comme il est également vrai que nous ne pouvons avoir l'idée d'un corps et de ses bornes, ni celle d'une succession et de ses limites, sans avoir par cela même l'idée de l'espace et du temps sans bornes; comme en présence de nous-mêmes, et du spectacle de l'univers, nous ne pouvons concevoir toutes ces existences finies et contingentes, sans que la raison les rattache immédiatement à une cause universelle et infinie, il s'ensuit que, dans l'ordre logique, le fini suppose l'infini comme son fondement nécessaire.

4. Notion de cause.

C'est un principe universel, nécessaire, que celui qui nous fait rattacher immédiatement à une cause tout phénomène qui commence. L'idée de cause est dans tout entendement humain, comme il est dans toute langue humaine un mot pour l'exprimer. Mais qu'est-ce qu'on doit entendre par cause? Comment cette idée se produit-elle en nous? Telles sont les graves questions qui sont depuis des siècles controversées parmi les métaphysiciens.

Locke, fidèle à son système, place l'origine des idées de

cause et d'effet dans la sensation : « En considérant, dit-il, par le moyen des sens, la constante vicissitude des choses, nous ne pouvons nous empêcher d'observer que plusieurs choses particulières, soit qualités ou substances, commencent d'exister, et qu'elles reçoivent leur existence de la juste application ou opération de quelque autre être. Or, c'estpar cette observation que nous acquérons les idées de cause et d'effet. Ainsi, après avoir vu que dans la substance que nous appelons cire, la fluidité qui n'y était pas auparavant y est constamment produite par l'application d'un certain degré de chaleur, nous donnons à l'idée simple de chaleur le nom de cause, par rapport à la fluidité qui est dans la cire, et celui d'effet à celui de cette fluidité. » Mais dans cet exemple, quelles sont les données fournies par les sens ? Ce sont d'abord deux phénomènes, la cire et le feu, lesquels sont en contact l'un avec l'autre, puis une modification dans la cire qui n'y était pas auparavant. Les sens ne m'attestent donc qu'une chose ? Le passage de la cire d'un état à un autre, et la succession de la fluidité de cette cire à son contact avec le feu. L'idée de cause se réduit donc, suivant Locke, à l'idée de succession ou de simultanéité. Ainsi tout phénomène succédant à un autre phénomène aura pour cause ce même phénomène, qui l'a précédé. Mais d'abord de ce que A co-existe avec B, peut-on en con-conclure que l'un dépende de l'autre; et de ce que B vient après A, peut on en conclure que A est la cause de B ? Hume prouve très-bien que faire sortir l'idée de cause de l'expérience sensible, c'est l'anéantir; car, toute affirmation de cause et d'effet va au-delà des simples rapports constatés par les sensations. L'idée de cause n'est donc pas toute renfermée dans l'idée de succession. Quand on dit que le feu est la cause de l'état de fluidité de la cire, on n'entend pas seulement que le phénomène de la fluidité succède au phénomène de l'approche du feu ; mais tout le monde comprend qu'il y a dans le feu une propriété, une force, une puissance à laquelle vous rapportez la production du phénomène de la fluidité. Prétendre que par cela seul qu'on voit un fait succéder à un autre fait, on a la connaissance de sa cause, et que tout phénomène doit être considéré comme effet, par rapport à celui qui le précède

immédiatement, c'est ouvrir la voie à toutes les erreurs populaires, c'est justifier cette faute de préjugés et de superstitions que la philosophie s'efforce de détruire, c'est agir comme le vulgaire, qui ne juge des choses que par les sens, et qui, par ignorance et par précipitation, transforme journellement en lois générales et constantes, en principes de causalité, les circonstances les plus fortuites et les plus accidentelles. Un des sophismes les plus communs ne consiste-t-il pas précisément à lier par un rapport de dépendance deux ou plusieurs faits qui n'ont entre eux d'autre connexion que la circonstance fortuite qui les rapproche et les unit, et à généraliser un simple accident de manière à l'ériger en loi constante, et à lui donner force de cause?

Mais pour marquer plus nettement la différence qui existe entre la conception d'un phénomène qui paraît simplement après un autre, et la conception d'un phénomène dont l'apparition a sa raison déterminante dans un phénomène précédent, je suppose que je veuille entendre le bruit de la foudre, et qu'à peine cet acte de volition formé, le tonnerre gronde et vienne immédiatement frapper mon oreille, dirai-je que je suis la cause du bruit que j'entends? Non; il n'y a évidemmeut entre cette suite de sons et l'acte de ma volonté qu'un rapport de succession. Mais si je veux produire des sons, et que je les produise en effet, soit avec ma voix, soit avec un instrument de musique, n'y aura-t-il qu'un rapport de succession entre les sons entendus et ma volition? Ces deux phénomènes ne seront-ils pas liés l'un à l'autre par un rapport de dépendance tel, qu'il me sera impossible de ne pas attribuer la production de l'un à l'action de l'autre? Il est donc incontestable que quelquefois je ne puis rien dire de deux événements, sinon que l'un a précédé l'autre; que d'autres fois, au contraire, j'aperçois entre eux une liaison intime, étroite, profonde, d'après laquelle j'affirme que l'un est cause et l'autre effet, non pas parce que l'un est précédé par l'autre, mais parce que l'un est produit par l'autre. Or, les sens aidés de la mémoire me suffisent pour juger que l'un est antérieur à l'autre. Mais la raison seule saisit le lien qui rattache le second au premier comme à sa cause déterminante, comme à son principe générateur. Ces deux

rapports sont si peu identiques, et tout homme est si bien convaincu de leur différence, que l'esprit humain tend sans cesse à s'élancer au delà des simples relations de simultanéité, de succession et de contiguité, pour aller à la découverte des causes, pour pénétrer ce qui est caché sous les apparences sensibles. La nature ne nous dévoile pas ses secrets dès la première vue; elle veut qu'on les devine, qu'on les lui arrache, pour ainsi dire, par violence. Et la science humaine, qui a pour objet de nous faire connaître ses opérations mystérieuses, n'est constituée qu'à la condition de substituer aux données si vagues et si incertaines des sens, dont le vulgaire se contente, les laborieuses combinaisons de la raison pour expliquer le monde et ses phénomènes.

C'est aussi sur cette distinction fondamentale qu'est fondée toute imputation morale, et toute action juridique. Ce n'est pas parce que nos actes succèdent à l'opération de la volonté qu'ils nous sont imputables, et que nous nous en considérons nous-mêmes comme responsables, mais parce qu'ils sont jugés par nous et reconnus par les autres comme les effets directs de nos volitions. « S'il n'y a, dit M. Cousin, qu'un rapport de succession entre l'action du meurtrier et la mort de la victime, c'en est fait de la croyance universelle et de la vie civile tout entière. Toute l'action civile est fondée sur cette hypothèse, que l'homme est une cause; comme la science de la nature est fondée sur l'hypothèse que les corps extérieurs sont des causes, c'est-à-dire, ont des propriétés qui peuvent produire et produisent des effets. »

Ainsi l'idée de cause est, dans toute intelligence d'homme, parfaitement distincte de l'idée de succession, et non-seulement nous rapportons nos actes à nos volitions, et les mouvements de certains corps à d'autres corps, comme à leur cause; mais il nous est impossible de concevoir un changement soit en nous, soit hors de nous, sans supposer aussitôt qu'il a lieu en vertu d'une cause quelconque; avant même de savoir quelle est cette cause, nous jugeons qu'elle existe nécessairement, et la supposition d'un phénomène qui commencerait à exister sans cause, nous paraîtrait une absurdité. C'est en vertu de cette croyance que tout phénomène nouveau devient l'objet des

investigations de la science, que tout événement grave qui tombe sous l'action de la loi provoque des informations et des poursuites juridiques. Or, que recherche la science, lorsqu'elle soumet un phénomène à son observation? La cause de ce phénomène. Que recherche la justice, lorsqu'elle informe sur un événement qui intéresse la société? La cause ou l'auteur de tel vol, de tel assassinat. Soit donc que l'homme agisse sous l'influence de la curiosité, ou dans l'intérêt de la sûreté publique, et sous l'inspiration de la loi, toujours il part de ce principe, que rien dans le monde n'arrive sans cause. Ainsi toute science, comme toute morale, comme toute législation, se fonde sur le principe de causalité. Nul ordre social, comme nulle conduite individuelle, ne s'explique sans lui.

Or, ce principe est l'objet d'une croyance universelle. Tous les hommes, sans exception, jugent naturellement, par la force instinctive de leur raison, que nul phénomène ne peut exister sans cause. Et non-seulement ce principe est universel, mais il est nécessaire; mais il est invinciblement établi dans tout entendement humain, mais il est indestructible. L'homme douterait plutôt de sa propre existence que de douter de la réalité, de la certitude de la cause qui l'a fait être. D'où il faut conclure, dit M. Cousin, que ce principe ne peut dériver des sens. Car les sens ne donnent que ce qui est actuellement, que ce qui apparaît avec tel caractère accidentel; ils ne peuvent donner ce qui doit être, c'est-à-dire la raison d'un phénomène, et encore moins sa raison nécessaire. Ce n'est même que par le principe de causalité que nous rattachons la sensation à quelque chose d'extérieur. Si, au moment où ce phénomène apparaît sous l'œil de la conscience, nous n'en recherchions point, nous n'en percevions point la cause en dehors de nous-mêmes; si nous nous arrêtions à ce phénomène, indépendamment de ce qui l'a déterminé en nous, il nous serait impossible d'atteindre le monde des corps, d'en soupçonner même l'existence, puisque la sensation, considérée en soi, n'est qu'un pur sentiment, qui ne suppose rien de plus qu'un sujet sentant, et qui ne peut forcer le *moi* qu'elle modifie à sortir de lui-même, que parce que, ne pouvant rapporter cette modification à un acte de sa volonté, il est obligé de la rapporter à une

cause étrangère, à une cause externe. C'est donc d'abord comme cause de nos sensations que les corps nous sont connus. Otez le principe de causalité, ôtez la croyance à la réalité de l'idée de cause, et la sensation ne nous révélant plus que son rapport avec le moi qui l'éprouve, sans nous révéler ce qui la produit, le non-moi matériel, le monde des corps s'évanouit complètement pour nous, et l'esprit reste seul en présence de lui-même, avec la conscience de ses modes.

Il est démontré par ce qui précède que la sensation est insuffisante pour expliquer l'idée de cause. Locke lui-même reconnait, tout en se contredisant, que c'est dans la réflexion, dans la conscience de nos opérations, que nous est donnée la première et la plus claire idée de puissance. Or, qu'est ce que la puissance, si ce n'est la force de produire, si ce n'est la cause? « Comme toute puissance, dit-il, a des rapports à l'action, et qu'il n'y a, je crois, que deux sortes d'actions dont nous avons l'idée, savoir la pensée et le mouvement, voyons d'où nous avons l'idée la plus distincte des puissances qui produisent ces actions. 1° Pour ce qui est de la pensée, le corps ne nous en donne aucune idée, et ce n'est que par le moyen de la réflexion que nous l'avons; 2° nous n'avons pas non plus par le moyen du corps aucune idée du commencement du mouvement. Un corps en repos ne nous fournit aucune idée d'une puissance active capable de produire du mouvement; et quand le corps lui-même est en mouvement, ce mouvement est dans le corps une passion plutôt qu'une action. Car lorsqu'une boule de billard cède au choc du bâton, ce n'est point une action de la part de la boule, mais une simple passion. De même, quand elle vient à pousser une autre boule qui se trouve sur son chemin, et la met en mouvement, elle ne fait que lui communiquee le mouvement qu'elle avait reçu, et en perd tout autant qur l'autre en reçoit, ce qui ne nous donne qu'une idée fort obscure d'une puissance active de mouvoir qui soit dans le corps, puisque, dans ce cas, nous ne voyons autre chose qu'un corps qui transfère le mouvement, sans le produire en aucune manière.» Comment avons-nous donc l'idée du commencement du mouvement? Nous ne l'avons, dit-il, que par le moyen de la réflexion que nous faisons sur ce qui se passe en nous-mêmes, où

nous reconnaissons, par une expérience indubitable, que nous pouvons mouvoir par un simple acte de la volonté les parties de notre corps qui étaient dans l'inaction.

La conscience de notre activité, c'est-à-dire de la puissance que nous avons de commencer ou de ne pas commencer, de continuer ou de terminer plusieurs actions de notre esprit, et plusieurs mouvements de notre corps, et cela simplement, par le choix et la décision de notre volonté, telle est donc, suivant Locke, la véritable origine de lidée de cause, et tel est aussi le point de départ du système que M. de Biran a développé de nos jours. Il démontre avec évidence que dans l'observation des phénomènes extérieurs, les sens ne nous manifestent aucune vertu causatrice, et que l'idée de cause ne nous est donnée que par la conscience de nos opérations et de la puissance qui les produit. Quand je fais effort pour mouvoir mon bras, et que je le meus, le rapport qui existe entre la conscience que j'ai d'un acte volontaire, et la conscience que j'ai du mouvement produit, n'est pas un simple rapport de succession ; car c'est avec une parfaite conviction que j'attribue la production de ce mouvement à l'opération volontaire antérieure. Sans doute la succession du mouvement à l'acte de volition est la condition chronologique de la conception de l'idée de cause; mais elle n'en est pas le principe et la condition logique. Non-seulement je rattache l'acte volontaire au mouvement organique qui lui succède par un raport d'antériorité; mais ma propre volonté m'apparaît comme une énergie productrice, et c'est par elle que m'est donnée l'idée de cause, car c'est en elle que j'aperçois la raison du mouvement que j'exécute. Mais comme j'ai la conscience de cette volonté comme mienne, c'est en moi que je place la puissance productrice du mouvement dont il s'agit, c'est donc moi que j'en reconnais comme cause, c'est à moi que j'impute l'acte volontaire. D'où il suit, dit M. Cousin, que l'idée de cause, qui nous est donnée incontestablement dans la conscience de la volonté productrice, nous est donnée par cela même dans la conscience de notre propre personnalité et que c'est nous qui sommes la première cause dont nous ayons connaissance. Il y a toutefois une condition pour que nous nous apercevions comme cause volontaire; c'est que la

notion de l'acte de volition perçu par la conscience ait été rendue claire et distincte par la réflexion. Si on n'y fait pas attention, nous sommes encore, à la vérité, cause de l'acte volontaire, mais nous le sommes, pour ainsi dire, à notre insu, comme dans les volitions instinctives, par exemple, parce que la conscience ne s'appliquant pas au phénomène, il est pour nous comme non avenu.

Mais l'idée de cause, telle que nous la donne la réflexion, n'est qu'une idée toute particulière, individuelle, déterminée, puisque nous la puisons dans le sentiment de notre activité volontaire et personnelle, dans le phénomène de l'effort dont nous avons conscience. Comment projetons-nous dans le monde extérieur cette idée de puissance, cette idée de cause, qui est jusqu'à présent concentrée dans la personnalité? Selon M. de Biran, nous la transportons hors de nous par la vertu. d'une opération qu'il a appelée induction naturelle. Mais qu'est-ce que l'induction? C'est ce procédé de l'esprit par lequel, généralisant un élément que nous avons trouvé dans un objet, et l'étendant à d'autres objets que nous n'avons pas encore explorés, nous transportons la loi qui régit le phénomène dans le temps et dans le lieu présents, à tous les temps, à tous les lieux, et à tous les phénomènes semblables. Ainsi, dans le cas dont il s'agit, la loi qui préside à la production de nos mouvements volontaires une fois connue, nous supposons que tous les mouvements analogues sont régis par la même loi. Or, cette loi, quelle est-elle ici? C'est la puissance causatrice qui est en nous, c'est-à-dire notre volonté. Si donc, observe très-bien M. Cousin, la connaissance des causes extérieures n'est que l'induction de notre causalité personnelle, c'est rigoureusement la cause volontaire et libre qui est en nous que l'induction doit transporter dans le monde extérieur, c'est-à-dire que partout où commencera à paraître dans le temps et dans l'espace un mouvement, un changement quelconque, là nous devons supposer, non pas une cause en général, puisque nous n'avons dans la conscience de nos actes volontaires que l'idée de notre puissance personnelle, mais l'idée particulière et déterminée de la cause particulière et déterminée que nous sommes; d'où il suit que c'est notre

causalité personnelle que nous devons supposer partout où commence à paraître quelque phénomène ; de sorte que l'induction, c'est-à-dire l'importation de notre causalité au dehors ne serait pas moins que la substitution de notre puissance causatrice à toutes les causes de ce monde, de la liberté humaine à la Providence, et peut-être la création du monde par l'humanité.

Il est impossible de ne pas reconnaître que telle serait en effet la conséquence rigoureuse de la théorie de M. de Biran. Si donc nous faisons sortir l'idée de cause uniquement de la réflexion, il y a pour nous impossibilité d'admettre les causes physiques, non plus que la cause suprême et universelle, car la conscience ne nous montre que nous-mêmes et notre propre volonté, comme principe d'action. Il nous serait également impossible de nous élever à la conception de la cause nécessaire et universelle, à l'idée de la puissance divine, si nous placions l'origine de l'idée de cause dans la sensation. D'où nous devons conclure que ces deux systèmes ne peuvent satisfaire la raison humaine.

Car nous avons tous et nous ne pouvons pas ne pas avoir la conviction que ce monde existe, qu'il y a des causes extérieures que nous distinguons dans notre pensée de notre causalité personnelle, et qu'il y a au-dessus de toutes les causes physiques et morales contingentes, une cause première, éternelle, souveraine, indépendante. Nous ne nous croyons pas la cause de tous les phénomènes que nous percevons soit en nous, soit hors de nous. Nous ne croyons pas non plus que toutes les causes extérieures soient animées, vivantes, libres, intentionnelles, volontaires. S'il est vrai que les enfants et les sauvages sont portés à concevoir toutes les causes externes sur le modèle de la leur, c'est-à-dire comme douées de conscience et d'intention; si l'on voit tant de peuples, dans l'enfance de la civilisation, personnifier et diviniser les causes des phénomènes naturels, ce n'est pas là un fait nécessaire et universel, ce n'est pas là une croyance reproduite de siècle en siècle sans exception et sans altération; c'est au contraire une opinion passagère qui a sa source dans l'ignorance et dans une fausse association d'idées, et qui s'évanouit devant le flambeau de la

science et de la révélation. Dans notre enfance, nous nous irritions contre la pierre insensible qui nous avait frappés, parce que nous lui prêtions une âme, une volonté. Plus tard l'expérience nous apprend que cet objet inanimé dont le choc nous cause de la douleur, n'est ni intelligent, ni libre. Nous lui reconnaissons bien la propriété de déterminer dans nos organes certaines impressions, et dans notre *moi* certaines modifications. Mais la force que nous plaçons en lui n'est qu'une force d'emprunt, n'est qu'une puissance communiquée. Nous le reconnaissons toujours comme cause, mais comme cause seconde, sans personnalité, sans volonté, sans conscience, et par conséquent sans responsabilité morale. Si donc il n'est pas vrai que toute cause s'identifie avec notre causalité propre, et s'il est faux que nous concevions toute cause comme personnelle et volontaire, nous devons conclure avec M. Cousin que l'induction de M. de Biran n'est pas une loi nécessaire et universelle de l'esprit humain, et que par conséquent elle n'explique pas la croyance universelle et nécessaire à l'existence du monde et des causes extérieures. Car il ne répugne pas moins à la raison humaine de placer la toute-puissance, la puissance universelle dans l'homme, que de supposer une âme, une intelligence, une volonté dans chaque objet de la création. C'est cependant à ce double panthéisme que nous conduirait la généralisation de notre causalité personnelle.

La croyance universelle à des causes extérieures n'étant pas une induction de la conscience de notre causation personnelle, mais bien une application de ce principe intuitif et nécessaire, que tout phénomène, tout mouvement qui commence à paraître a une cause, il s'agit de savoir comment nous allons de notre causalité particulière à la conception du principe général de causalité. Voici comment M. Cousin résout cette importante question :

« J'admets, dit-il, et je pense fermement que la conscience de notre causalité propre précède toute conception du principe de causalité, par conséquent toute application de ce principe, toute connaissance de la causalité extérieure ; et voici, selon moi, comment s'opère dans les profondeurs de l'intelligence le passage du premier fait, du fait de conscience, au fait ulté-

rieur de la conception du principe. Je veux mouvoir mon bras, et je le meus. Nous avons vu que ce fait analysé donne trois éléments : 1° conscience d'une volition qui est mienne, qui m'est personnelle; 2° mouvement produit; 3° enfin rapport de ce mouvement à ma volonté, lequel rapport est, nous l'avons vu, un rapport de production, de causation; rapport que je ne mets pas plus en question que l'un et l'autre terme; rapport qui m'est donné avec l'un et l'autre terme, qui ne m'est point donné sans les deux termes, et sans lequel les deux termes ne me sont point donnés; de manière que les trois termes me sont donnés en un seul et même fait indivisible, qui est la conscience de ma causalité personnelle. Or, quel est le caractère de ce fait? Le caractère de ce fait, c'est d'être particulier, individuel, déterminé, par cette raison très-simple que ce fait est tout personnel. Cette volonté productrice, elle est mienne. Par conséquent, c'est une volonté particulière et déterminée; et encore le caractère de tout ce qui est particulier est d'être susceptible de plus ou de moins. Moi, cause volontaire, j'ai dans tel moment plus ou moins d'énergie, ce qui fait que le mouvement produit par moi en réfléchit plus ou moins, a plus ou moins de force. Tout-à-l'heure, la puissance causatrice déployée avait tel degré de force ; le mouvement produit avait le degré correspondant : maintenant la puissance causatrice a moins d'énergie, le mouvement produit est plus faible. Mais enfin ce dernier mouvement m'appartient-il moins que le premier ? Y a-t-il entre les deux termes, entre la cause moi et l'effet mouvement un rapport moindre dans un cas que dans l'autre? Non; les deux termes peuvent varier et varient sans cesse d'intensité. Le rapport ne varie point. Il y a plus : non-seulement le déterminé du fait, savoir, les deux termes, varient, mais ils pourraient être autres; ils pourraient même ne pas être. Je pourrais ne pas être : je pourrais ne pas être une cause; je pourrais n'avoir pas produit ce mouvement. Ces deux termes, en tant que déterminés, sont affectés de plus ou de moins, et purement accidentels. Mais le rapport entre ces deux termes déterminés, variables, contingents, n'est lui-même ni variable ni contingent. Il est la partie universelle et nécessaire du fait. Or, en même temps que la conscience saisit

les deux termes du fait, la raison saisit leur rapport, et par une abstraction immédiate, qui n'a pas besoin de s'appuyer sur plusieurs faits semblables, elle dégage l'élément invariable et nécessaire du fait de ses élements variables et contingents. Essaie-t-elle de mettre en question la vérité de ce rapport; elle ne le peut. Toutes les intelligences ont beau faire la même tentative; nulle ne le peut. D'où il suit que cette vérité est une vérité universelle et nécessaire. La raison est donc sous l'empire de cette vérité; elle est dans l'impossibilité de ne pas supposer une cause partout où les sens ou la conscience lui manifestent un mouvement, un phénomène quelconque. Or, l'impossibilité où est la raison de ne pas supposer une cause là où les sens ou la conscience lui donnent un phénomène quelconque, c'est là ce qu'on appelle le principe de causalité, non pas dans sa formule logique actuelle, mais dans son énergie interne et primitive..... Que si l'on me demande comment l'universel et le nécessaire sont dans le relatif et le contingent, et peuvent y être aperçus, je réponds que la raison aussi est en nous avec la volonté et les sens, et qu'elle se développe en même temps qu'eux, etc..... »

« Or, continue M. Cousin, il en est du principe de causalité comme des autres principes; jamais l'esprit ne le concevrait dans son universalité et sa nécessité, si d'abord ne nous était donné un fait particulier de causation, et ce fait primitif particulier est celui de notre causalité propre et personnelle manifestée à la conscience, dans l'effort ou acte volontaire. Mais ce fait ne suffit pas à lui tout seul pour expliquer la connaissance des causes extérieures, parce qu'alors il faudrait que les causes extérieures ne fussent qu'une induction de la nôtre, c'est-à-dire qu'il faudrait résoudre la croyance du genre humain, sa croyance universelle et nécessaire dans une absurdité, et dans une absurdité transitoire, que l'expérience dément et qui est aujourd'hui abandonnée. Cette explication est donc inadmissible. Il faut concevoir que dans le sein du fait contingent et déterminé, je veux mouvoir mon bras et je le meus, est un rapport du mouvement comme effet au vouloir comme cause; lequel rapport, indépendant de la nature de ces deux termes, est immédiatement saisi par la raison comme une vérité nécessaire et

universelle : de là le principe de causalité; et alors, mais seulement alors, nous pouvons avec ce principe atteindre les causes extérieures, parce que ce principe surpasse la portée de la conscience, et qu'avec lui nous pouvons juger universellement et nécessairement que tout phénomène, quel qu'il soit, a une cause. Ainsi armés, pour ainsi dire, qu'un phénomène nouveau se présente, et nous le rapportons universellement et nécessairement à une cause; et cette cause n'étant pas nous, au témoignage de la conscience, nous ne jugeons pas moins universellement et nécessairement que cette cause existe; seulement nous jugeons qu'elle est autre que nous, qu'elle est étrangère, externe; c'est là encore une fois l'idée de l'extériorité et la base de notre conviction de l'existence des causes extérieures et du monde; conviction universelle et nécessaire, parce que le principe du jugement qui nous la donne est lui-même universel et nécessaire. »

Une fois en posession de ce principe, il est facile d'expliquer comment l'esprit humain s'élève à la conception d'une cause nécessaire et universelle. Parmi les faits qui se passent dans le moi, les uns sont passifs, les autres actifs; les uns sont indépendants de notre vouloir, les autres ont leur raison dans l'action de notre volonté, et la conscience nous atteste qu'il en est effectivement ainsi. Nous distinguons parfaitement ceux de nos modes qui sont le résultat de notre puissance causatrice, de ceux à l'égard desquels nous ne sommes doués que d'une simple réceptivité. Nous nous reconnaissons cause des premiers; mais nous sommes forcés de placer en dehors de nous, dans le *non-moi*, soit matériel, soit immatériel, la cause déterminante des seconds. Ainsi, quand je veux marcher et que je marche, le mouvement qui a lieu dans mes organes a pour cause ma volonté. Mais je ne suis pas cause de mes sensations, de mes plaisirs, de mes peines, de mes désirs, de mes perceptions, de mes souvenirs. Je puis bien me placer volontairement dans des circonstances telles que ces faits doivent se produire naturellement en moi. Mais ces conditions une fois remplies, je ne suis plus maître de les empêcher de naître, et d'arrêter l'action des causes qui vont en déterminer l'apparition dans mon âme. Ce sont donc là des phénomènes qui se produisent en moi, ou qui peuvent du moins s'y produire sans le

concours de ma volonté et même malgré elle. C'est surtout quand j'ai le sentiment de la résistance qui s'oppose à l'effort de mon vouloir, quand je ne puis produire en moi ou au dehors de moi l'effet que je voulais produire, ou quand je suis forcé de subir un effet que je ne voulais pas subir, que je suis conduit invinciblement à reconnaître que je ne suis pas la seule cause, puisque je ne suis pas la seule force, puisque ma puissance est limitée par d'autres puissances, puisque je ne puis pas faire tout ce que je veux, et que je suis souvent tel que je ne voudrais pas être.

Il en est des mouvements qui s'opèrent au dehors du moi, comme des modifications qui ont lieu en lui. Je distingue très-bien les changements produits dans les corps par l'action de mon vouloir, de ceux auxquels ma volonté est parfaitement étrangère. Je sais bien, par exemple, que je n'ai aucune influence sur le cours des astres, sur le retour périodique des saisons et des marées, sur le phénomène de la foudre, de la congélation, de la germinationet de la fructification des plantes, etc. Cependant je suis certain, d'une certitude absolue, qu'ils ont une cause, et que cette cause n'est pas moi, de même que je suis certain que tous les faits internes qui ne sont pas en moi le produit de ma causalité personnelle ont une cause, et que cette cause est externe.

Bien plus, la faculté que j'ai de vouloir et d'être cause libre et intelligente a elle-même une cause; car la puissance causatrice qui est en moi n'est pas nécessaire, mais contingente. Je comprends que j'aurais pu n'être pas, que j'aurais pu exister à d'autres conditions et sous un tout autre mode d'existence. Je ne suis donc dans tout mon être, dans mes facultés comme dans mes capacités, dans ma liberté comme dans ma sensibilité, comme dans mon intelligence, que l'effet, que le produit d'une cause antérieure, indépendante, et sans laquelle je ne saurais m'expliquer mon existence et sa durée. Car ma conscience m'atteste bien que je puis me modifier de telle manière; mais la raison me fait croire tout aussi invinciblement que la puissance de mon vouloir, dont je détermine aisément l'entrée en exercice, n'est pas antérieure à elle même, et que je ne suis pas ma propre cause.

Ce que je dis de moi-même, je puis le dire de tous les corps. Je suis bien forcé de les reconnaître comme causes occasionnelles de mes sensations, de mes appétits, de mes perceptions externes, de leur attribuer la force ou la propriété de modifier les autres corps, de les déplacer, d'y déterminer différents phénomènes. Entre le coup de foudre et le mouvement du corps foudroyé, ma raison est bien nécessitée à saisir un rapport de cause à effet; mais ma raison ne s'arrête pas là. Le principe de causalité n'est pas épuisé. Il m'entraîne, il me force à chercher encore une cause au choc qui a déterminé le mouvement produit, et de remonter de cause seconde en cause seconde, de force contingente en force contingente, jusqu'à une cause première, éternelle, nécessaire, indépendante ; car dans l'exemple choisi, le choc aurait pu ne pas avoir lieu, il aurait pu avoir plus ou moins d'énergie. Mais ce qui est absolument nécessaire pour expliquer les mouvements des deux corps, et tous les mouvements successifs dans l'enchaînement desquels ils ont leur raison, c'est quelque chose qui ait déterminé le premier à commencer, et qui n'ait pas elle-même commencé ; si elle avait elle-même commencé, je serais forcé de lui chercher une cause : car la raison une fois entrée dans cette voie ne peut s'arrêter que là où existe une force préexistante à toutes choses, que là où il n'y a plus de commencement, c'est-à-dire, à l'être en soi, à l'être éternel et absolu.

Or, cette cause universelle n'est autre qu'une puissance infinie, et la puissance infinie ayant en elle-même sa raison d'être est nécessairement libre, volontaire, intelligente, et cela au souverain degré. Mais, dira-t-on, il n'est pas vrai que l'esprit humain conçoive universellement la cause des phénomènes qui n'ont pas leur principe dans notre vouloir personnel, sous la notion d'une cause unique, nécessaire, souveraine, indépente; et ce qui le prouve, c'est cette croyance si répandue dans l'antiquité, si commune encore parmi les nations non civilisées, d'après laquelle les causes externes étaient conçues comme des causes personnelles et intelligentes, et chaque objet de la nature comme doué de conscience et de volonté. Mais ceci n'est, comme nous l'avons déjà fait observer, qu'une erreur de l'enfance de la raison humaine ; et d'ailleurs, loin de démentir notre

principe, ce fait le corrobore et le confirme; car dans cette croyance il y a quelque chose d'universel, et quelque chose de particulier, de local et de transitoire. Ce qu'il y a d'universel et de vrai dans cette croyance, c'est la conception d'une causalité libre, volontaire, intelligente, autre que notre causalité personnelle; le genre humain a senti dans tous les temps qu'il fallait une cause libre et intelligente pour expliquer l'ordre de l'univers, de même qu'il en faut une en nous pour expliquer l'ordre et la suite qui se font remarquer dans nos pensées et dans nos actions; il a senti dans tous les temps que des causes passives, inintelligentes, sans conscience, sans liberté, ne sont et ne peuvent être que des causes secondes, de simples moyens, de simples conditions des phénomènes, et que derrière ces causes non volontaires doit être cachée la vraie cause, la cause vraiment efficiente, la vraie puissance causatrice de tous les phénomènes de la nature. Ce qu'il y a de particulier, de local, de transitoire et de faux, dans cette même croyance, c'est l'individualisation de cette même cause intelligente et libre dans chaque objet de la nature, dans chaque phénomène. Voilà ce qui est démenti par la raison générale, par l'expérience, par le sens commun, par la science. Ce préjugé, né d'une induction illégitime, et qui ne peut résister au plus léger examen, n'est donc pas une loi de l'esprit humain, une forme nécessaire et universelle de la raison. Mais ce qui est une loi de l'intelligence, c'est la croyance invincible à une causalité infinie, toute puissante, souverainement libre, à une volonté suprême, en qui nous puissions placer la cause de tout ce dont nous ne sommes pas cause, de tout ce dont les corps ne peuvent être la cause, puisque les corps ne sont causes premières et efficientes de rien, et ont eux-mêmes besoin d'une cause créatrice et ordonnatrice qui nous explique leur existence et leurs modes, en un mot la cause intelligente de toutes les causes intelligentes et secondaires, c'est-à-dire, de tous les moyens par lesquels s'accomplit avec une si parfaite harmonie le gouvernement de ce vaste univers.

Concluons donc que la raison humaine ne reconnaît que deux causes libres et vraiment efficientes, notre propre volonté, et une volonté *non-moi*, de laquelle la nôtre est dépen-

dante dans son principe, et qui est la cause de tous les phénomènes sur lesquels nous nous reconnaissons sans pouvoir. Notre propre causalité, et la conception des étroites limites dans lesquelles elle se renferme, sont l'occasion à propos de laquelle nous concevons la cause première, éternelle, absolue, universelle, nécessaire.

La notion de cette cause nécessaire est immédiate, intuitive, en ce sens qu'elle n'est pas le fruit du raisonnement, puisqu'on ne peut dire qu'elle soit la conséquence d'aucun principe antérieur au principe de causalité qui la renferme. La cause nécessaire n'est l'objet ni du sens intime ni des sens physiques, mais de la raison qui nous la donne comme vérité absolue et universelle. Car, s'il est nécessairement vrai qu'aucun phénomène particulier ne peut commencer sans cause, à plus forte raison est-il vrai que l'univers, c'est-à-dire l'ensemble de tous les phénomènes, a eu besoin d'une cause pour commencer d'être, et a besoin d'une cause pour continuer d'exister.

4. Notion de Substance.

En traitant de la conscience, du souvenir et de la perception extérieure, nous avons dû nécessairement aborder plusieurs fois la question qui va nous occuper.

Nous avons vu que la conscience et la mémoire sont la condition nécessaire de la personnalité ; car là où il n'y a ni conscience, ni souvenir, il ne peut y avoir bien certainement pour nous aucune idée de notre identité personnelle. Nous ne savons que nous sommes, que parce que nous pensons, et parce que nous avons conscience de notre pensée ; comme aussi nous ne pouvons avoir conscience d'une seule opération de notre esprit, sans qu'à l'instant même nous ne croyions à notre existence. Mais autre chose est la condition fondamentale du moi et de son identité, autre chose est cette identité elle-même. « Confondre la conscience et la mémoire avec l'identité personnelle, dit M. Cousin, c'est détruire l'identité personnelle. » En effet, si l'identité de la personne est tout entière dans la conscience et la mémoire, il faut en conclure qu'il y aurait affaiblissement ou abolition de l'identité personnelle dès qu'il y aurait affaiblissement ou perte totale de la mémoire ; de sorte que celui qui

aurait oublié une chose, ne l'aurait pas faite réellement, et que celui qui se rappellerait mal ou qui ne se rappellerait pas du tout son existence passée, n'aurait existé qu'imparfaitement, ou n'aurait pas existé du tout. Mais si la mémoire et la conscience constituent l'existence, plus de responsabilité morale, du moment que, par le bienfait du hasard, nous avons perdu le souvenir de nos actes volontaires. Si les faits passés ne nous sont imputables qu'autant que la mémoire les ressaisit et les rattache au même moi qui est actuellement le sujet de quelque fait dont il a conscience, alors le meutrier qui ne se souvient plus de son crime, le voleur qui a oublié son larcin, doivent être déclarés innocents, et toute action juridique devient impossible, puisqu'ils ont cessé d'être les mêmes, puisqu'il n'y a plus identité de personne.

Disons donc que nous n'avons la notion de notre identité personnelle qu'à la condition que nous ayons conscience et souvenir de nos opérations et de nos actes volontaires, et que si nous n'avions la conscience de la volonté libre qui les a produits, jamais nous n'aurions l'idée de leur imputabilité morale et de notre personnalité. Il est bien vrai que c'est par la mémoire que nous nous reconnaissons cause de nos opérations passées, parce qu'elle seule nous offre le moyen de réunir dans l'unité du sujet voulant, la succession des actes antérieurs par lesquels son activité s'est manifestée. Mais ces actes une fois accomplis par nous avec conscience et volonté, nous en restons responsables, parce que rien ne peut faire que nous n'en soyons pas la cause. Soit donc que le souvenir nous les rappelle, ou que nous ne nous en souvenions plus, ils demeurent nôtres; ils ne cessent pas de nous appartenir, parce qu'ils sont irrévocablement phénomènes de notre existence, parce qu'ils ont marqué une de ses phases, parce que l'altération de la mémoire peut bien jeter pour nous un voile sur notre passé, mais ne peut pas l'anéantir. Depuis, notre personne n'a pas cessé de durer, de continuer d'être, toujours une, toujours identique, quoique sous des modes plus ou moins variés. La conscience et la mémoire ne constituent donc pas notre identité personnelle; seulement elles la déclarent, elles en mesurent la durée, en nous accusant la suite des faits qui se passent en

elle. Les faits intérieurs, présents ou passés, tels sont en réalité les seuls objets qu'atteignent directement la conscience et le souvenir. Nos manières d'être, nos états, nos opérations, voilà ce qui tombe sous les yeux de la conscience, au moment où ces phénomènes font leur apparition dans l'âme ; et voilà ce que la mémoire nous retrace, après qu'ils ont cessé de nous affecter. Mais le fonds de l'être, mais notre âme, mais notre personne, ce qui est essentiellement un, sous la pluralité de nos modes, ce qui subsiste toujours le même au milieu de la diversité perpétuelle de nos actes, au milieu des accidents qui modifient sans cesse notre existence, voilà ce que n'aperçoivent ni la conscience ni la mémoire. Car l'âme, la personne, l'être enfin, ce n'est ni telle sensation, ni tel sentiment, ni telle perception, ni tel acte d'attention ou de volition; ce n'est même pas telle suite de sensations, d'idées ou de volitions. C'est quelque chose à laquelle j'attribue tout ce que m'atteste la conscience, tout ce que me rappelle la mémoire, c'est le sujet permanent auquel je rattache tous les phénomènes qu'elles saisissent, c'est le support invariable de tous les changements qui se renouvellent en moi. Or, si l'âme, si le fonds de l'être, si la personnalité nous étaient révélés par la conscience, nous les percevrions avec la même clarté que nous percevons les divers faits intérieurs qui se passent en nous. Nous pourrions sonder les abîmes de l'existence avec la même facilité que nous connaissons, que nous jugeons telle sensation qui nous affecte, ou telle volition que nous formons. L'âme n'aurait plus pour nous de mystères, et elle nous apparaîtrait telle qu'elle est dans sa nature absolue, dans son essence, aussi distinctement que nous apparaissent la douleur ou le plaisir que nous ressentons, le sentiment d'amour ou de haine que nous éprouvons. Mais il n'en est pas ainsi. La conscience et la mémoire ne vont pas au-delà des modes et des opérations par lesquels l'être se manifeste. Ce qui est de leur ressort, ce sont les phénomènes transitoires, les formes, les attributs de l'être; mais l'être lui-même est hors de leur portée.

Qui nous attestera donc l'existence personnelle, si elle n'est pas l'objet de la *conscience?* Ce sera la *raison*, et nous croirons à son témoignage quand elle nous révèlera à nous-mê-

mes l'être que nous sommes, aussi irrésistiblement que nous croyons à celui de la conscience quand elle nous révèle les modifications, les accidents de notre être; car, entre toute sensation et un sujet sentant, entre toute connaissance et un sujet connaissant, entre toute volition et un sujet voulant, il y a un rapport nécessaire que nous ne sommes pas libres de percevoir ou de ne pas percevoir. Nos modes, nos opérations peuvent varier à l'infini, se succéder avec plus ou moins de rapidité, se renouveler à des époques plus ou moins fixes. Au milieu de ces révolutions, il y a quelque chose qui ne participera pas à l'instabilité des phénomènes dont la conscience et le souvenir constateront la succession, quelque chose qui sera la même demain, qu'elle est aujourd'hui, qu'elle était hier; c'est l'existence personnelle, c'est l'unité de l'être, opposée à la multiplicité des faits qui s'accomplissent en lui, c'est l'identité du *moi*, restant invariable, au milieu des phénomènes dont il est le théâtre, en un mot, c'est la substance spirituelle. Car, un attribut, un mode, ne se soutient pas tout seul, quel que soit son degré de fixité. Tout changement suppose un être en qui le changement s'opère. Toute qualité suppose un sujet. Tout phénomène suppose une substance. Multipliez à l'infini les attributs et les qualités, faites-en varier à chaque instant le nombre et la nature; sous tous ces changements, sous cette multiplicité de formes diverses, il y a quelque chose qui demeure toujours identique, et qui est comme le fonds invariable sur lequel se dessinent ces modifications différentes. Voilà ce que nous atteste la raison; à mesure que la conscience et le souvenir nous rendent compte de ce qui se passe ou de ce qui s'est passé en nous, elle nous force d'appliquer le principe que nous venons d'énoncer. Elle nous conduit des formes accidentelles de l'être à l'identité substantielle; c'est elle enfin qui nous fait affirmer la permanence du moi, *dans* ces paroles dont le sens est si profond : *Je suis*, quels que soient d'ailleurs les signes, les caractères, les attributs passagers de l'existenee. Que ces signes, que ces caractères, que ces attributs soient la joie ou la tristesse, la souffrance ou le plaisir, la science ou l'ignorance, l'attention ou la volonté, c'est toujours *moi qui suis* joyeux ou triste, souffrant ou jouissant, savant ou ignorant,

attentif ou voulant. La conscience et le souvenir marquent bien la transition d'un mode à un autre; mais la raison seule aperçoit le lien qui les rattache l'un à l'autre dans l'unité indivisible, dans l'identité constante de la personne.

Nous sera-t-il plus difficile d'atteindre la substance extérieure, la substance matérielle? Si nous consultons nos sens, nous connaîtrons par le toucher la solidité, l'étendue, la figure; par la vue les couleurs, par le goût les saveurs, par l'ouïe les sons, par l'odorat les odeurs. Mais ce ne sont là que des qualités, des attributs, des modes qui caractérisent, qui déterminent l'existence, et ne la constituent pas. Toutefois vous croyez fermement à la réalité de ces signes, de ces propriétés, quand la perception extérieure vous les fait saisir. Mais ces qualités que vous trouvez réunies, que vous percevez presque toujours simultanément, à quelle condition les concevez-vous nécessairement comme réunies? A quelle condition concevez-vous leur co-existence et leur simultanéité? Quel est le lien qui les rattache l'un à l'autre? Croyez-vous que cette collection de modes et d'attributs se soutient en l'air? Croyez-vous qu'il n'y a pas quelque chose qui les supporte? Sous ces réalités qui vous apparaissent comme des formes, n'y a-t-il pas un être, un *substratum*, qui en est comme la base et le fondement? En un mot, ces modes, ces qualités, ces attributs ne sont-ils pas les signes, les caractères de quelque chose d'inconnu, que vous êtes forcés d'admettre, sans pouvoir déterminer sa nature absolue? Il en est effectivement ainsi. Les sens ne peuvent nous donner la solidité, la figure, l'étendue, la couleur, la saveur, l'odeur, la dureté, la mollesse, la fluidité, sans qu'aussitôt nous concevions quelque chose de solide, de figuré, d'étendu, de coloré, de savoureux, d'odorant, de dur, de mou et de fluide. La raison nous dit que ces manières d'être supposent un être, que ces qualités supposent un sujet d'inhérence, que ces phénomènes supposent une substance. L'idée de ces qualités entraîne nécessairement l'idée de quelque chose qu'elles qualifient. C'est là la croyance universelle.

Attribut et sujet, mode et être, phénomène et substance, tels sont donc les deux points de vue sous lesquels se manifeste à nous l'existence. Dans toute existence, il y a quelque

chose de variable, d'accidentel, de transitoire, et quelque chose de fixe, de permanent, d'identique. Toute existence, en un mot, implique l'idée de la variété dans l'unité. Non pas que l'unité corporelle soit de la même nature que l'unité personnelle; mais toujours est-il que sans l'idée de cette unité, quelqu'imparfaite qu'elle soit, nous serions dans l'impossibilité de concevoir un corps.

La distinction des modes et du sujet de ces modes, une fois établie sur des bases indestructibles, il s'agit d'assigner à ces deux idées leur véritable origine. Or il est évident que l'idée d'attribut, de phénomène, de qualité, nous est donnée par les sens, s'il s'agit d'un attribut de la substance matérielle, et par la conscience, s'il s'agit d'un attribut de l'âme. Mais nulle substance, ni la substance matérielle, ni la substance spirituelle, n'est l'objet propre de la perception extérieure et de la conscience. La substance nous est révélée par la raison, à l'occasion des données des sens externes et du sens intime, comme l'espace, le temps, l'infini, l'identité personnelle nous sont révélés dans l'exercice de la sensibilité, de la conscience et de la mémoire. « Enfin, dit M. Cousin, comme le corps, la succession, le fini, la variété, présupposent logiquement l'espace, le temps, l'infini, l'unité; de même dans l'ordre de la raison et de la nature, il est évident que l'attribut et l'accident présupposent le sujet et la substance : mais il n'est pas moins évident que dans l'ordre d'acquisition de nos idées, l'idée d'attribut et d'accident est la condition nécessaire pour arriver à celle de substance et de sujet, comme dans ce même ordre l'idée de corps, de succession, de nombre et de variété est la condition de l'idée d'espace, de temps, d'infini et d'identité. »

Après avoir conçu l'idée de substance personnelle et de substance matérielle, nous concevons de même la substance divine, et nous y croyons aussi nécessairement que nous croyons à l'existence du moi substantiel, et à celle des corps. Car le temps absolu ou l'éternité, l'espace absolu ou l'immensité, l'infini, la causalité universelle ou la toute-puissance, ne sont que des attributs que nous rattachons forcément à l'être en soi, à l'être par excellence, à la substance éternelle, immense, infinie, toute-puissante, comme nous rattachons notre

durée, nos modes, nos opérations, à la personne, à la substance *moi*, comme nous rattachons la durée des corps, leur étendue finie, leurs propriétés, leurs phénomènes à la substance *non moi matériel*. Et c'est ainsi que, par chacune des données de la raison intuitive, l'intelligence humaine a pour ainsi dire vue sur la divinité. Ainsi Dieu se révèle à nous par toutes les conceptions de notre raison, de sorte que notre raison ne peut nier l'existence de Dieu sans s'abjurer elle-même.

De tout ce qui précède, nous concluerons que l'idée de substance est tout aussi claire, tout aussi distincte, tout aussi intelligible que l'idée de mode et d'attribut. Elle est obscure sans doute aux yeux des sens, aux yeux de la conscience, puisqu'elle leur est inaccessible, puisqu'elle est hors de leur portée; « mais elle n'est pas obscure encore une fois pour la raison qui a ses objets propres, qu'elle nous révèle avec la même évidence que la conscience et les sens nous révèlent les leurs. »

TROISIÈME SECTION.

RAISON INDUCTIVE.

Quand nous sommes en possession du principe de causalité, non-seulement nous croyons au rapport nécessaire qui rattache tout phénomène qui commence à une cause, mais encore nous croyons naturellement que cette cause agit d'une manière uniforme, stable, constante, et non pas d'une manière capricieuse, irrégulière, désordonnée. De là la double croyance à la stabilité et à la généralité des lois de la nature. C'est cette double croyance qu'on nomme principe d'induction. Cette croyance se forme immédiatement dans tout esprit humain, à l'occasion de tout phénomène interne ou externe, perçu par la conscience ou par les sens. Mais si elle est immédiate et universelle, elle n'a point pour objet des vérités nécessaires. Les vérités qu'elle nous donne sont contingentes, c'est-à dire conçues par nous comme pouvant ne pas être, et comme pouvant cesser d'être. Car quoique nous regardions les lois de la nature comme stables et générales, ce n'est pas à dire pourtant que nous regardions leur instabilité et leur individualité comme quelque chose d'impossible, d'absurde et de contradictoire.

Newton, qui pénétra si avant dans la connaissance de ces lois, admet la possibilité de leur interruption ; et toute raison humaine conçoit que Dieu, souverainement indépendant comme il l'est, puisse lui-même suspendre leur action, et produire certains effets, certains phénomènes contre les lois ordinaires qui régissent le monde. La croyance aux miracles, croyance commune à tous les peuples, n'est que la conception de la puissance créatrice agissant et pouvant agir par exception aux règles ordinaires de la nature. Qui doute que Dieu soit libre de faire des mondes de diverses espèces, en diverses parties de l'univers? Celui où nous vivons nous paraît-il tellement nécessaire que Dieu ne puisse le changer et le remplacer par un autre, régi par des lois différentes !

Il faut donc bien se garder de confondre la notion de cause avec la notion de loi. La cause est ce qui produit, c'est le principe générateur ; la loi, c'est le mode selon lequel telle chose est produite. Chercher la cause d'un fait, c'est remonter à son origine première, à la source d'où il découle ; et cette recherche conduit, ou à la volonté de l'homme, ou à la volonté de Dieu, les deux seules causes réelles qui existent dans le monde, parce que ce sont les deux seules causes qui agissent avec liberté, avec intention, et en vertu de leur propre force, l'une, il est vrai, dans une sphère d'action restreinte par d'étroites limites, et avec une énergie communiquée ; l'autre, avec une parfaite indépendance dans l'immensité de l'espace et du temps. Chercher la loi d'un phénomène, c'est chercher l'ensemble des moyens et des circonstances selon lesquels et dans lesquelles il est produit, c'est-à-dire les règles constantes et invariables auxquelles sa production est assujétie par la cause qui l'opère. Confondre les causes efficientes avec les lois de la nature, ce serait confondre les données de la raison intuitive avec celles de la raison inductive, et la contingence du mode selon lequel un événement s'est produit, avec la nécessité absolue de sa cause. Ce serait faire comme beaucoup de philosophes qui, s'arrêtant aux circonstances extérieures qui accompagnent les phénomènes, et aux lois générales et constantes qui président à leur apparition, substituent ce qu'ils appellent les forces de la nature à l'action toute-puissante et universelle

de la Providence, et négligent de remonter jusqu'au premier princi e, parce qu'ils croient que le monde est suffisamment expliqué par le moyen des causes secondes. Mais voici la conséquence de cette confusion. Quand les lois de la nature sont interverties et suspendues, quand cette uniformité constante avec laquelle ses phénomènes se produisent trompe leur prévoyance, et dérange les calculs de leur science, au lieu de s'élever à l'idée d'une volonté suprême, maîtresse du monde, source des lois qui le gouvernent, et libre par conséquent de changer les moyens dont elle se sert, selon ses desseins éternels, pour régir l'univers qu'elle a créé, ils aiment mieux, pour ne pas avouer des miracles, nier les faits les plus authentiques, accuser d'erreur la foule des témoins qui les leur certifient, et supposer quelque loi inconnue à laquelle ils puissent attribuer l'effet qu'ils ne peuvent scientifiquement expliquer.

Ces observations préliminaires nous ont paru nécessaires pour caractériser avec netteté et précision le principe d'induction et le distinguer de tous ceux que nous avons puisés dans l'intuition.

« Il y a, dit Berkeley, une analogie, une constance et une uniformité dans les phénomènes de la nature qui servent de fondement pour les règles générales. Ces règles sont une espèce de grammaire pour l'étude de la nature ou de cette suite d'effets que nous offre le monde visible ; elles nous mettent en état de prévoir ce qui doit arriver dans le cours naturel des choses. Plotin observe dans sa troisième Eunéade que l'art de présager n'est en quelque sorte que l'art de lire les lettres naturelles, indicatives de l'ordre, et qu'aussi loin que s'étend l'analogie dans l'univers, il peut y avoir divination. Et réellement celui qui annonce les mouvements des planètes, les effets de certains remèdes, le résultat d'expériences chimiques et mécaniques, fait une espèce de prophétie naturelle. »

L'induction est donc le principe de la prévoyance, elle est la base de ce qu'on appelle l'expérience humaine. Avec elle, le présent nous répond du passé et de l'avenir. Avec elle, nous savons comment et pourquoi nous devons agir. Sans elle, au contraire, nous serions dépourvus de toute règle de conduite, de tout motif d'action, de toute raison d'exercer notre

activité dans un sens plutôt que dans un autre. Sans elle, toute science serait impossible, parce que toute science suppose la possibilité de généraliser les effets et les causes, de concevoir un enchaînement de phénomènes tenant les uns aux autres par un lien commun. Ainsi, le laboureur n'oserait confier ses semences à la terre; car rien ne prouverait qu'elles existent encore quand la terre les recouvre, et qu'elles s'y développeront pour donner de nouvelles moissons dans la saison suivante. Nous-mêmes, nous n'oserions faire un seul pas en avant; car rien ne nous certifierait que le sol qui nous porte ne s'écroulera pas sous nos pieds, qu'il continuera d'être solide, résistant. Qui nous assurerait, d'ailleurs, en supposant que nos jambes eussent obéi une première fois au commandement de notre volonté, que la même détermination aura pour effet constant le même mouvement dans nos organes? Saurions-nous même si nous sommes des êtres libres, intelligents, sensibles, lorsque la conscience ne nous accuserait les faits intérieurs que comme des faits isolés, sans suite, sans rapport les uns avec les autres, et sans aucune possibilité pour nous de les généraliser en les rattachant à une faculté permanente, à un pouvoir durable de reproduction ou de réceptivité? Telle est donc l'importance du rôle que remplit l'induction dans la vie humaine, que nous ne faisons pas un seul mouvement auquel cette croyance ne préside. C'est elle qui nous suggère tous les avertissements que nous donnons à l'enfance, et toutes les précautions que nous prenons nous-mêmes pour nous garantir du danger. Sans l'induction, aucun fait ne portant avec lui son instruction pour l'avenir, la vie de l'homme serait chaque jour à recommencer. En vain éprouverait-il la sensation du besoin, rien ne l'avertirait qu'en prenant de nouveau les aliments et les breuvages dont il s'est déjà nourri, le même acte devrait produire le même effet, celui d'apaiser sa faim et de soutenir son existence. En un mot, toute confiance serait détruite, soit à l'égard des objets qui nous entourent, soit à l'égard de nous-mêmes, car nous ne pourrions pas plus nous engager et répondre de nous-mêmes pour l'avenir, que nous ne pourrions compter sur les engagements d'autrui.

Cela seul indique que l'induction doit être envisagée sous

deux points de vue, selon que nous attribuons le caractère de stabilité à un élément que nous avons trouvé dans un objet, ou que nous l'étendons, en le généralisant, à d'autres objets que nous n'avons pas encore explorés, mais auxquels nous reconnaissons déjà quelques rapports avec celui que nous avons observé. La raison inductive se divisera donc en *induction* proprement dite, et *analogie*.

1. De l'Induction.

L'induction est un penchant naturel, en vertu duquel nous étendons au passé et à l'avenir la durée d'un phénomène dont la perception ne nous montre ni le commencement ni la fin. Il résulte de cette définition, que cette croyance s'appuie sur le souvenir et la conscience; car, sans la notion du présent et du passé, toute prévoyance serait impossible. Ainsi, quand nous connaissons par les sens certains phénomènes externes, nous sommes portés à croire qu'ils continueront d'exister lorsque nous aurons cessé de les percevoir, et même, si nous ne les avons pas vu commencer, qu'ils existaient avant le moment où nous les avons perçus. A la vue d'un arbre, non-seulement j'ai la certitude de son existence actuelle, mais encore je juge qu'il existait avant que je le visse, et qu'il continuera d'exister lorsque je ne le verrai plus. C'est en vertu du principe d'induction que nous croyons à la durée du monde, à celle de nos semblables, à la continuité dans l'avenir de notre existence personnelle, au retour périodique des saisons, à la réapparition des phénomènes qui frappent ou qui ont frappé nos regards. Ainsi, je juge que le soleil qui s'est levé hier et aujourd'hui se lèvera encore demain. Ainsi, après avoir trouvé une première fois l'étendue de couleur associée à une étendue tangible, je juge par la suite qu'il y a une étendue tangible, partout où je perçois une étendue de couleur : de sorte que je n'ai pas besoin de toucher tous les passants, pour croire qu'il y a là autre chose que des apparences et des jeux de lumière.

Comme on le voit par ces exemples, l'induction n'est que la généralisation des faits particuliers recueillis par l'observation. Toutes les fois que nous connaissons la manière dont

un phénomène sensible a eu lieu, nous croyons immédiatement que, dans quelque temps et dans quelque lieu que l'expérience eût été faite dans le passé ou fût renouvelée dans l'avenir, le même phénomène se serait reproduit ou se reproduirait exactement, en supposant que le corps se fût trouvé ou se trouvât encore dans les mêmes circonstances et dans les mêmes conditions. Quand j'abandonne une pierre à son propre poids, et qu'elle retombe à terre, je ne m'arrête point au phénomène de la chute actuelle du corps, et ma raison franchit aussitôt les limites du moment présent. Car lorsque je prononce que ce corps est pesant, je ne fais que généraliser l'effet qui vient d'être produit, ou la qualité que je viens de reconnaître, en rapportant cette qualité ou cet effet à une loi stable, permanente, qui ne régit pas seulement le corps dans le moment actuel, mais qui l'a toujours régi dans le passé, et qui le régira constamment dans l'avenir, de sorte que je crois fermement que dans quelque temps et dans quelque lieu que ce même corps ait été précédemment ou soit par la suite abandonné à lui-même, il est retombé et retombera infailliblement sur la surface de la terre. L'enfant lui-même, dès le plus jeune âge, est guidé par le principe d'induction. Il croit à la persistance des causes qui agissent, soit sur lui-même, soit sur les objets qui l'entourent, ainsi qu'à la durée et à l'identité des effets qu'elles produisent. Car s'il s'est brûlé le doigt à une lumière, il s'abstiendra désormais d'y porter la main, parce que, quoiqu'il ne perçoive pas présentement la chaleur, il juge que cette lumière a conservé la propriété de brûler, et que s'il en approche de nouveau son doigt, elle produira sur lui le même effet qu'il a déjà ressenti. Il s'abstiendra également de s'exposer à tomber dans l'eau, si une première expérience l'a mis en danger de se noyer. Car, quoique présentement il ne connaisse pas directement et par le fait que l'eau n'est pas un élément solide comme la terre, et capable de le soutenir, il juge cependant qu'elle ne résisterait pas plus que la première fois au poids de son corps, et que le même phénomène qui a mis ses jours en péril se reproduirait infailliblement.

L'induction s'applique aux données de la perception interne comme à celles de la perception matérielle. Ainsi nous avons

éprouvé qu'une sensation désagréable a déterminé en nous tel sentiment d'aversion; que la connaissance du caractère de perversité morale d'une volition ou d'une intention a fait naître en nous un remords, que l'attention portée sur un objet nous en a donné la notion claire et distincte, et nous en a facilité le souvenir; qu'un acte de charité, de générosité ou de clémence envers autrui nous a procuré une émotion de plaisir; nous croyons que ces faits se renouvelleront en nous dans le même ordre, moyennant que les mêmes circonstances se reproduisent. Car l'homme juge que les divers accidents de sa vie intellectuelle et morale ne se succèdent pas en lui sous la seule influence du hasard; il croit que sa pensée est soumise à des règles constantes, comme les phénomènes du monde visible, et c'est ainsi que l'observation des faits de conscience, en lui faisant connaître les antécédents ou les conditions de chacun de ces faits, le conduit à la connaissance des lois de l'esprit humain.

Mais, en étendant ainsi la durée des phénomènes au-delà du moment présent, notre prévoyance est souvent en défaut. Car de ce qui est actuellement, nous ne pouvons pas toujours légitimement induire ce qui a été et ce qui sera. Sans doute l'induction trompe rarement; car tout a été réglé et ordonné dans la nature avec une sagesse infinie. Soit donc qu'il s'agisse pour nous de diriger la conduite d'autrui, de prévoir les résultats des actions qu'il produira ou des situations dans lesquelles il se trouvera, de déterminer en lui telle croyance ou telle conviction, de combattre dans son cœur telle passion qui l'entraîne au mal, et d'exciter en lui l'amour du bien, de lui inspirer tel désir, telle affection, tel sentiment, pour nous ou pour les autres, nous avons raison d'avoir confiance dans l'efficacité des moyens que l'expérience indique, pour produire ces effets. Mais l'induction n'est pourtant pas infaillible. La durée, la périodicité, la stabilité peuvent manquer aux phénomènes auxquels nous l'attribuons. De ce que je vois le soleil se lever aujourd'hui, de ce que je l'ai vu jusqu'à ce jour accomplir sa révolution diurne, il ne s'ensuit pas absolument qu'il reparaîtra demain, il n'est pas évident pour moi que demain la chose se passera de la même manière qu'aujourd'hui. Je puis certifier le présent, parce que je le perçois, parce que je ne puis pas

faire que je ne connaisse pas ce que j'ai vu, ce qui a frappé mes regards. Le présent est donc à moi; mais l'avenir ne m'appartient pas, il peut ne pas être. La réapparition du lever du soleil est donc conditionnelle, en ce sens qu'il faut que Dieu continue de vouloir qu'elle ait lieu. Je ne pourrai donc l'affirmer, je n'en serai donc certain, que lorsque le fait se sera accompli comme je prévois qu'il s'accomplira. Jusque là, je crois qu'il aura lieu, mais je ne le sais pas directement. De même, de ce que j'ai éprouvé que l'attention m'a aidé à retenir tel fait dans ma mémoire, il ne s'ensuit pas que je me souviendrai par la suite de tout ce à quoi j'aurai donné mon attention. Je crois qu'il en sera ainsi, mais je ne saurais l'affirmer avec certitude. Je ne puis pas davantage induire d'une manière certaine, de ce que telle perception a fait naître en moi tel désir, tels sentiments d'amour, de haine ou de crainte, que le même sentiment, que le même désir sera toujours excité en moi par la même perception. J'ai raison de le croire; c'est même sur ce fondement que repose la prudence chrétienne; mais l'effet prévu peut cependant ne pas se réaliser. Car il faut faire dans l'homme la part de la liberté, comme il faut faire dans la nature la part de la souveraine indépendance de Dieu. Voilà ce qui dérange si souvent les combinaisons et les calculs de la prévoyance humaine. Si le monde est soumis à des lois constantes, il n'est pas cependant gouverné par la fatalité. La providence divine est si féconde dans ses moyens, et l'homme a un tel empire sur lui-même, qu'il ne faut pas nous étonner si nous rencontrons si souvent la variété là où nous nous attendions à trouver l'uniformité.

Mais, dira-t-on, si le présent et le passé dont nous avons été témoins sont seuls un objet de science, si le passé et l'avenir qui n'ont pas été soumis à notre observation ne sont que des objets de croyance dont la certitude n'est qu'hypothétique ou conditionnelle, qu'est-ce donc que la science humaine, qui repose en grande partie sur la base fragile de l'induction? Si je ne puis que croire à l'existence et à la stabilité des lois de la nature, sans pouvoir les affirmer avec certitude, quelle valeur puis-je attribuer à la méthode que recommande Bacon, comme la seule qui puisse nous faire parvenir à la vérité? Puis-je me

flatter d'arriver jamais à la vérité par ce moyen, si pour certifier un phénomène futur, je dois attendre qu'il ait été vérifié par l'événement? Cette objection n'affaiblit aucunement le principe inductif, qui subsiste dans tout esprit humain, malgré l'abus que l'on peut en faire, et quoique l'ignorance et la précipitation en fassent tous les jours de fausses applications. Telle est en effet la nature de la croyance inductive, qu'elle ne passe à la certitude que lorsque l'observation a vérifié les faits qu'elle avait admis, et confirmé les lois qu'elle avait soupçonnées; de sorte que l'observation, qui en est le fondement et le point de départ, en est encore le couronnement, la garantie, et le critérium. Ainsi je constate, par l'expérience que j'en ai faite, que tel remède a produit tel effet sur un malade; jusque là je ne suis en possession que d'un fait, et je ne puis encore porter qu'un jugement très-hypothétique sur la propriété du remède. Je suis déjà sans doute porté à croire qu'il y a en lui certaine vertu propre à combattre la maladie que je traite en ce moment. Mais je ne me borne point à cette première observation; je fais une nouvelle épreuve de ses propriétés curatives, et je note avec plus de soin encore toutes les circonstances qui accompagnent l'application que j'en fais. Si cette seconde épreuve réussit encore, ma confiance dans son efficacité augmente par cela même, et elle se fortifie de plus en plus à mesure que je renouvelle mes expériences, et que je les renouvelle avec un nouveau succès. Remarquons que si je n'avais pas d'abord soupçonné l'identité constante des effets que devait produire la cause que je mettais en œuvre, je ne me serais pas même avisé de réitérer l'emploi du remède. J'ai donc cru dès le premier abord, mais d'une manière résistible, à l'existence d'une loi par laquelle tel effet était lié constamment à telle cause. Plus tard cette croyance, après avoir passé par tous les degrés de la probabilité, est devenue enfin certitude, quand des expériences nombreuses, exactes, dirigées avec une attention minutieuse m'ont prouvé que je ne m'étais point trompé dans mes premières prévisions. L'induction a donc pour base l'observation, et elle ne vaut que ce que vaut l'observation elle-même; fausse, téméraire, incertaine, si l'observation est elle-même inexacte, légère, incomplète; vraie, fondée, digne d'une entière

onfiance, si l'observation a envisagé le phénomène sous tous es points de vue, si elle n'a laissé échapper aucune circontance essentielle, si elle a recueilli tous les faits accessoires propres à le montrer sous son vrai caractère. L'induction alors st un guide sûr pour marcher dans les voies de la science, qui n'est pas seulement la connaissance des faits physiques ou psychologiques, mais encore la connaissance des lois permanentes qui les régissent. Sans doute je ne puis pas affirmer l'avenir, comme j'affirme le présent; sans doute l'induction diffère de la conscience et de la perception matérielle, puisque l'éclipse le l'an prochain ne frappe pas mes yeux, comme celle d'aujourd'hui, puisque la connaissance du phénomène que je perçois par les sens ou par la conscience est postérieure ou au moins contemporaine à l'existence de ce phénomène, tandis que l'induction est antérieure à l'existence du phénomène lui-même. Mais cela veut dire seulement qu'il est dans la nature de l'induction de n'atteindre l'avenir que par prévoyance, de ne pouvoir que le préjuger, puisque nous ne pouvons le créer, puisqu'il est hors de notre puissance de faire que ce qui n'est pas encore soit. Que conclure de là? C'est que la science humaine est autre que la science divine; c'est que l'homme ne peut pas voir comme Dieu d'une seule et même vue le passé, le présent et le futur; c'est que cet avenir qui est pour Dieu une réalité, une certitude, ne peut être pour nous que possible et probable, parce que nous n'en disposons pas, parce qu'il n'est pas à nous. Toujours est-il que l'induction est une participation sublime à la prescience divine, un moyen précieux d'entrer, pour ainsi dire, dans le secret du Créateur, et d'entrevoir de plus en plus les raisons que nous avons d'admirer la conduite de sa providenceda ns l'ordre qui préside au gouvernement du monde.

2° De l'Analogie.

De même que l'induction est la croyance à la stabilité des lois de la nature, l'analogie est la croyance à leur généralité. C'est ce penchant naturel qui porte l'intelligence à rapporter à une cause identique les faits analogues. Pour marquer exactement la différence qui existe entre l'induction et l'analogie,

nous rappellerons que l'induction nous conduit d'un corps considéré dans un seul point de l'espace et de la durée, au même corps considéré dans tous les points du temps et de l'espace; tandis que l'analogie nous conduit d'un corps à tous les corps de la même espèce, et d'une espèce à toutes les espèces du même genre. Par l'une, nous croyons qu'une qualité trouvée dans un objet y subsiste d'une manière permanente; par l'autre nous croyons que cette qualité doit se retrouver dans tous les objets qui ont avec le premier quelque rapport de ressemblance : par l'une, enfin, nous présumons qu'un être pris à part reste constamment soumis aux mêmes conditions d'existence, et que les mêmes phénomènes doivent toujours se produire en lui, quand il est placé dans les mêmes circonstances; par l'autre nous conjecturons que plusieurs êtres, par cela seul qu'ils sont semblables, doivent être soumis aux mêmes lois, et que la même cause qui produit tel phénomène dans l'un, doit produire exactement le même effet dans l'autre. Dans les deux cas, nous généralisons le principe auquel nous rattachons les faits, soit en le considérant comme le lien qui unit toutes les particularités semblables d'une même existence, soit en le considérant comme la cause commune qui détermine et qui nous explique le rapport et l'analogie des phénomènes que nous voyons se produire dans des objets différents. Car, de même que nous ne pouvons croire qu'il y ait autant de causes qu'il y a de modes ou de changements dans un être, mais qu'il y a seulement autant de causes qu'il y a en lui d'espèces de phénomènes; de même nous ne pouvons croire qu'il y ait autant de lois qu'il y a d'individus dans la nature, mais qu'il y a seulement autant de lois qu'il y a d'espèces d'êtres. C'est ainsi que nous rapportons à une seule et même cause, à la présence d'un corps étranger, toutes nos sensations du toucher, de la vue, de l'ouïe, de l'odorat et du goût, parce que la nature nous porte à croire que nos conditions d'existence physique ne changent pas d'un instant à l'autre, mais qu'elles subsistent toujours les mêmes; et c'est ainsi que nous jugeons par analogie que cette même cause doit produire les mêmes effets dans tous les hommes nos semblables, parce que la nature nous porte également à croire que l'existence physique de tous

nos semblables est soumise aux mêmes conditions, aux mêmes lois qui nous régissent.

L'analogie est le fondement des sciences humaines. Elle est le plus puissant instrument de nos découvertes. En vain nos sens nous feraient-ils percevoir entre des individus différents, certaines ressemblances qui nous porteraient à les comprendre sous une appellation commune, en vain l'observation et la comparaison nous feraient-elles saisir entre les objets certains rapports d'après lesquels nous serions légitimement conduits à classer des espèces diverses dans un seul et même genre; si les lois de l'esprit humain ne nous portaient pas à étendre nos conclusions de ce qui nous est familier à ce qui nous est comparativement inconnu et à raisonner de l'espèce à l'espèce, aussi bien que de l'individu à l'individu, si le jugement n'obéissait pas à l'analogie, si nous n'étions pas inclinés naturellement à lier les phénomènes semblables aux mêmes causes, et les êtres de la même espèce ou du même genre aux mêmes lois, à quoi nous serviraient nos classifications, et que signifieraient pour nous les rapports sur lesquels elles seraient fondées? Malgré leurs ressemblances, les faits comme les individus n'en resteraient pas moins isolés dans l'entendement. Nous pourrions les connaître sous leurs divers points de vue, mais nous n'en aurions pas la science. Les classifications ne sont utiles qu'autant que l'analogie les féconde, en rattachant au même principe les êtres ou les phénomènes semblables. Ou plutôt, c'est elle qui les justifie et les éprouve, en les basant, non sur des rapports accidentels de forme extérieure, mais sur l'identité des causes qui modifient les êtres et des lois qui les gouvernent. Ainsi, entre l'étincelle électrique et l'éclair qui sillonne les nuages, il y a un rapport qui peut être saisi par l'homme le moins instruit. Mais si Franklin s'était borné à constater l'identité des deux faits, sans remonter à leur cause, sans songer à les rapprocher et à les expliquer l'un par l'autre, son observation fût restée sans résultat. Mais une première expérience l'ayant conduit à reconnaître que l'électricité donne des étincelles, et de nouvelles expériences ayant constamment déterminé les mêmes effets, il se demanda si les étincelles qui s'échappent des nuages n'étaient pas aussi des effets de la même

cause, conjecture qui fut plus tard confirmée par l'observation, et parfaitement justifiée dans son application aux paratonnères. C'est encore l'analogie qui nous a fait induire la pesanteur de l'air de la pesanteur de tous les corps connus; la compressibilité de l'eau, de la propriété déjà reconnue dans la plupart des corps de pouvoir être réduits à un moindre volume. Ainsi se rappeller les phénomènes, fruits de l'observation ou d'expériences attentives, et les rapporter à des lois générales, c'est-à-dire, généraliser de plus en plus les effets que nous constatons, de manière à résoudre toujours nos premières conclusions dans d'autres plus vastes encore, tel est en définitive le véritable objet de la science, qui ne s'avance de découverte en découverte, qu'à mesure qu'elle aperçoit les liaisons des événements successifs qui constituent l'ordre de l'univers, et qu'elle apprend à connaître comment un phénomène est uni à d'autres phénomènes. « C'est ainsi, dit Dugald Stewart, que Galilée et Toricelli procédèrent, en prouvant que tous les corps terrestres gravitent vers la terre; et que si quelques-uns semblent affranchis de cette loi, la cause en est tout entière dans la pesanteur plus forte de l'atmosphère; de même encore, lorsque Newton montra que cette même loi s'étend aussi aux espaces célestes, et que la puissance qui retient la lune et les planètes dans leurs orbites, est précisément semblable dans ses effets à celle qui se manifeste dans la chute d'une pierre, il ne fit que généraliser encore davantage les conclusions de ses prédécesseurs. »

M. de Maistre, dans son examen de la philosophie de Bacon, essaie d'établir que l'analogie ne diffère pas de la déduction, et que le procédé par lequel Toricelli fut conduit à conjecturer la pesanteur de l'air se réduit à un syllogisme. « Toricelli dit : L'air est un corps comme un autre; on le touche, on le respire, on le corrompt, on le purifie, on le voit même comme les poissons voient l'eau : pourquoi donc ne serait-il pas pesant comme les autres corps ? Voilà l'induction ou l'analogie, c'est-à-dire l'affirmation de l'attribut, ou de ce que l'école nomme le *prédicat*, transporté d'un objet où il se trouve incontestablement à un autre où il était en question : mais le syllogisme parfait existait dans la tête de Toricelli :

» Tous les corps sont pesants, or l'air est un corps, donc, etc.
» On voit ici *le moyen terme*, ou le *nexus*, qui unit les leux vérités : c'est l'idée abstraite de *corps* qui renferme l'air lans le cercle des graves ; c'est ce terme qui compare, et par onséquent qui affirme : c'est le *verbe* de toute intelligence. »

Sans doute ; la question étant ainsi posée, il semble que la esanteur de l'air ne soit ici qu'une conséquence d'un principe énéral antérieur, que la particularisation d'une loi déjà reonnue comme universelle. Mais il ne faut pas croire pourtant u'elle se soit présentée à Toricelli sous la forme de conclusion bsolue, comme dans le syllogisme parfait ; il la soupçonnait, nais ne se croyait pas encore en droit de l'affirmer. Il l'admetait, mais sous la forme dubitative et conjecturale, en se fondant ur ce que l'air, étant un corps, devait très-probablement renferner une qualité qui jusque là avait été reconnue comme étant ommune à tous les corps observés. Que lui manquait-il donc our qu'il pût faire une application légitime du syllogisme ? Il ui manquait un principe assez général pour pouvoir comprenre la conclusion qu'il s'agissait de tirer. Or, c'est ce principe énéral que l'analogie tendait à lui donner, en provoquant les xpériences qui furent faites plus tard dans le sens de cette anaogie. La généralité du principe qui devait comprendre l'air armi les corps graves, n'a donc été réellement acquise à la cience que par l'observation et l'expérimentation, et c'est ici u'on ne peut s'empêcher de proclamer comme indubitablement raie la théorie qui pose l'exacte observation des faits comme oie naturelle des sciences physiques. Supposons au contraire ue Toricelli eût appliqué la méthode syllogistique au cas dont s'agit. Au lieu de marcher d'observation en observation, de laisser conduire d'analogie en analogie, jusqu'à un ensemble e faits assez bien constatés et assez nombreux pour embraser tous les cas possibles, et pour constituer un principe d'une énéralité non suspecte, il eût d'abord, sans autre vérificaon, posé comme vérité démontrée : *tous les corps sont pesants*, c. Mais qui ne voit que c'était précisément là la question à soudre ? Car une fois reconnu que tous les corps sont pesants, ondérables, la question de la pesanteur de l'air n'en est plus ne, et cependant c'était là ce qu'il s'agissait de décider, non pas

assurément par voie de conclusion, mais par voie d'expérience, puisque tant que cette expérience n'avait pas été faite, la généralité absolue du principe restait indécise et indémontrée. Tel est l'avantage incontestable de la méthode de Bacon : il a très-bien vu que le procédé syllogistique dans son application aux sciences naturelles ne peut conduire qu'à de vaines hypothèses, et que le véritable instrument des grandes découvertel, c'est l'observation aidée de l'induction et de l'analogie. Or, toute observation est provoquée par cette curiosité naturelle qui porte l'homme à se rendre compte de tout ce qu'il voit. Elle a pour cause occasionnelle le sentiment de peine qui s'attache à l'ignorance ou à la connaissance incomplète. Nous observons, nous expérimentons, parce que nous ne connaissons pas, et parce que nous voulons connaître. M. de Maistre nous semble donc tomber dans l'exagération lorsqu'il dit que: « Toute expérience concluante n'est qu'une proposition, partie nécessaire d'un syllogisme interne, et que s'il en était autrement, elle ne conclurait pas : ce qui prouve encore évidemment, ajoute-t-il, l'existence des idées originelles, indépendantes de toute expérience. » Il confond évidemment ici l'expérience que l'on fait pour enseigner par voie de démonstration une science constituée, une vérité connue, avec l'expérience que l'on tente pour vérifier un principe que l'on cherche, une loi que l'on soupçonne. Il est évident que la première est toujours concluante. Le résultat est prévu, on y marche à coup sûr, et l'on ne fait réellement que déduire une conséquence renfermée dans un principe clairement perçu par l'esprit, et indépendant de l'expérience par laquelle on cherche à le rendre évident pour l'intelligence d'autrui. Mais la seconde ne suppose de la part de celui qui la tente qu'une croyance plus ou moins résistible, mais suffisante pour faire naître le désir de la vérifier par la preuve des faits. Or, c'est précisément parce que l'induction n'est, avant toute expérience confirmative, qu'un soupçon, qu'une conjecture, qu'une probabilité, qu'elle est éminemment applicable aux recherches de la science. Tandis que le syllogisme, avec ses déductions rigoureuses et absolues, ne peut que nous exposer à nous égarer. Car, si de ce que tous les corps que nous connaissons sont

pesants; nous avons droit de conclure, sans vérification, la pesanteur de l'air, nous aurons droit d'en tirer la même conclusion par rapport à la lumière, à la chaleur, à l'électricité, que la science pourtant déclare impondérables. Laissons donc à l'analogie le soin de nous mettre sur la voie des découvertes, et à l'expérience réitérée, celui d'ériger nos conjectures en principes. Quand la méthode inductive nous aura mis en possession des principes, et que la science sera constituée, la déduction pourra alors s'emparer de ces principes, et en faire sortir légitimement toutes les conséquences qu'ils renferment. En un mot, c'est par l'observation des faits de la nature, qu'on découvre ses lois; c'est par la déduction qu'on les enseigne et qu'on les démontre. Employer distinctement ces deux procédés dans des fins si différentes, c'est renouveler toutes les confusions de la logique du moyen-âge, c'est replonger la science dans le chaos.

Ces réflexions doivent faire pressentir ce qu'il y a de faux et de vrai dans le passage suivant de M. de Maistre : « L'homme, dit-il, ne pouvant rien mesurer sans une mesure antérieure à laquelle il se rapporte, l'expérience même lui devient inutile, s'il ne peut la rapporter à un principe antérieur qui lui sert à juger la validité de l'expérience; et ainsi en remontant on arrivera nécessairement à un principe qui enseigne et ne peut être enseigné; autrement, il y aurait progrès à l'infini, ce qui est absurde. »

Veut-il dire par là que la science ne se borne pas à une liste de faits, à une simple nomenclature, et que ces faits, pour constituer la science, doivent être coordonnés selon des lois qui sont les lois mêmes de l'esprit humain ? Veut-il dire que ces lois ne découlent pas des faits eux-mêmes, que ce n'est pas l'observation qui les donne, mais bien la raison qui généralise les phénomènes tenus pour constants, en percevant les rapport qui les unissent; veut-il dire enfin que tout n'est pas renfermé dans ces mots : observez, expérimentez, puisqu'en dehors et au-dessus il y a deux choses: premièrement, les principes généraux auxquels les faits doivent être rapportés, et c'est là le travail de la science; et en second lieu, les règles de l'expérimentation, qui ne sauraient dépendre d'elle; à cet égard, nous

sommes parfaitement de son avis. Il est bien vrai que l'observation a au-dessus d'elle la raison, qui la dirige, qui lui fournit un but, qui s'empare de ses résultats et les systématise, après les avoir jugés. Mais s'il veut dire que cette raison doit être la mesure de l'expérience, que l'expérience ne peut et ne doit être que ce que la raison veut qu'elle soit, que cette raison doit enseigner l'expérience, et qu'elle ne doit pas être enseignée par elle, c'est là anéantir tout le fruit de l'expérience, puisqu'avant toute expérience, la raison aurait déjà pris son parti, sans attendre que le principe qu'elle cherche lui fût donné par les faits. Car à quoi bon observer si la vérité à laquelle il s'agit de parvenir existe dans l'esprit, antérieurement à toute investigation, avant toute expérimentation ? Il est vrai de dire, au contraire, que la raison doit se laisser enseigner par les faits, et c'est la raison elle-même qui nous dit que c'est là le moyen d'éviter l'erreur et d'arriver à la vérité.

Du reste, nous rendons hommage à la profonde et savante critique que M. de Maistre a faite du système de Bacon. Il a parfaitement démontré que la théorie de Bacon qui pose l'induction comme principe et loi suprême de l'esprit humain, est une théorie fausse et dangereuse. L'induction n'est qu'un article du code scientifique, qu'une règle particulière, dont l'application n'est rigoureusement légitime qu'aux sciences physiques. La transformer en une méthode exclusive et absolue, en une loi générale de laquelle découlent toutes les autres lois, c'est confondre toutes les conditions de la connaissance. Une des erreurs les plus déplorables de l'humanité n'a-t-elle pas consisté en effet à prétendre faire dominer ce principe dans la sphère des sciences intellectuelles et morales ? Une pareille tentative ne serait qu'absurde et ridicule, sans les funestes conséquences qui découlent de cette doctrine; car si toute croyance morale et religieuse n'est légitime qu'autant qu'elle est basée sur l'observation, il faut rejeter comme mal fondés les enseignements et les traditions de tous les siècles, il faut tenir toute morale pour suspecte, toute religion pour superstitieuse, toute règle des actions et des mœurs pour illégale, jusqu'à ce qu'elles soient de nouveau sanctionnées par notre propre

expérience, c'est-à-dire acceptée par le bon plaisir de chacun. Sans doute il est utile, il est raisonnable de chercher en soi-même la preuve de la vérité; car cette vérité luit à la raison et à la conscience de chaque homme; mais la raison de ce qu'il faut croire et de ce qu'il faut pratiquer n'est en nous que pour une bien petite partie. Elle y est d'ailleurs bien souvent obscurcie par les passions, par l'ignorance, par tous les sophismes de l'intelligence et de la volonté. Elle y est à des degrés bien différents, selon l'inégalité de nos lumières, selon la diversité de nos opinions, de nos intérêts et de nos habitudes; tandis qu'elle est une, immuable, universelle, toujours claire, toujours identique, dans la révélation, et dans le témoignage du genre humain.

C'est encore avec une parfaite justice que M. de Maistre dépossède Bacon de la gloire qu'une admiration aveugle lui avait décernée, et de cette réputation gigantesque qu'on lui avait faite. Le grand homme, le puissant génie, le prétendu créateur de la science, se trouve bien rapetissé, quand on considère qu'il était au-dessous de tous les savants de son temps par son ignorance et ses préjugés, et qu'il n'a pas tenu à lui que cette méthode dont on lui fait honneur n'ait été rendue stérile par les conditions absurdes et impraticables auxquelles il la soumet. Car à quoi peuvent servir l'induction et l'analogie, si pour expliquer un phénomène il faut commencer par écarter toutes les explications fausses, s'il faut d'abord exclure toutes les causes imaginaires, pour conclure que la seule qui reste est la vraie? « Ainsi, dit M. de Maistre, c'est en vain que le Créateur a mis dans nos mains le flambeau de l'analogie; Bacon vient placer son éteignoir poétique sur cette lumière divine, et il lui substitue une *induction* de sa façon, qu'il honore du titre d'*induction légitime*, et qui est purement négative. »

Laissons donc à l'analogie son véritable caractère, et sa destination naturelle, qui est de nous conduire à la découverte de la vérité, en nous la faisant soupçonner là où elle est encore pour nous incertaine et couverte d'un voile. Mais en nous gardant de comprimer cet instinct de la pensée sous les entraves dans lesquelles Bacon l'embarrasse, craignons cepen-

dant de nous égarer en lui accordant une confiance absolue. S'il est vrai que nous ne saurions nous passer de son aide, il ne l'est pas moins qu'il est la source d'une foule d'erreurs. L'analogie est un guide indispensable sans lequel l'esprit humain serait condamné à errer sans cesse au hasard dans le mystérieux dédale de la nature; mais elle n'est pas un guide infaillible. Les ressemblances extérieures sont loin d'être constamment un signe d'identité dans la cause. Dans l'ordre physique, comme dans l'ordre moral, des effets analogues se rattachent souvent à des causes toutes différentes. Il n'est pas toujours sage de suivre, sous la foi des rapports que nous apercevons entre les phénomènes, l'instinct intellectuel qui nous induit à les rapporter au même principe. Ces rapports peuvent n'être qu'apparents; ils peuvent n'exister que sous un seul point de vue, et laisser subsister entre les êtres ou les phénomènes des différences tranchées dont il faut tenir compte. De là la nécessité d'observ r et de comparer de nouveau, afin de contrôler l'analogie, et de reconnaître si le penchant qui incline la volonté à affirmer l'identité du principe est déterminé par des motifs suffisants pour entraîner l'adhésion réfléchie de la raison. Mais combien d'esprits légers et inattentifs, sans attendre la sanction de l'expérience, se hâtent de mettre leur jugement à la merci de l'analogie, et adoptent aveuglément des explications mensongères; ne comprenant pas que l'analogie n'est qu'un instrument de conjecture et non de certitude, et que si c'est elle qui nous met sur la voie de la vérité, qui nous la fait pressentir et entrevoir, son témoignage ne suffit pas pour nous donner le droit de l'affirmer d'une manière absolue, s'il n'est pas confirmé par la double autorité de l'expérience et de la raison. Ainsi c'est l'analogie qui, des rapports existants entre certaines substances nouvellement découvertes, et les substances alimentaires déjà connues, nous induit à penser que les premières renferment aussi des qualités nutritives, et devient pour nous l'occasion d'accroître chaque jour nos ressources alimentaires et nos moyens d'économie sociale. La nature elle-même nous indique ces rapprochements; c'est à nous à en tirer parti dans l'intérêt de la science et de nos besoins. Si l'esprit humain était incapable de

saisir ces rapports, en vain la nature étalerait à nos yeux ses innombrables richesses ; nous ne pourrions en profiter. Mais si la médecine, l'industrie, l'économie sociale et domestique, toutes les sciences naturelles enfin ne marchent qu'au flambeau de l'analogie, de combien d'erreurs fatales n'est-elle pas encore tous les jours le principe ! et combien de fois l'homme imprudent qui ne la soumet pas au contrôle de l'expérience, n'a-t-il pas confondu des poisons mortels avec les substances bienfaisantes qui servent à l'alimenter et à le guérir ! La nature ne livre pas ses secrets du premier abord. Elle veut qu'on l'interroge, qu'on sache interpréter son langage. Il faut donc l'observer, la soumettre à l'épreuve de l'expérimentation, pour s'assurer qu'on la comprend. Mais l'observation a elle-même ses bornes que l'esprit humain ne peut franchir, surtout lorsqu'il s'agit d'appliquer l'analogie aux choses de l'ordre moral. Souvent toute expérience vérificative est impossible. Alors l'analogie reste à l'état de simple croyance conjecturale, qui ne sortira jamais de la sphère de la probabilité, pour passer à la certitude. Mais il en coûte à l'homme pour rester indéterminé. Rarement il se contente de la vraisemblance. Ce qu'il veut, ce qu'il cherche, ce qui peut seul le satisfaire, c'est le vrai dans sa rigueur absolue. L'homme veut pouvoir affirmer, parce qu'il veut savoir. Or, ce qui n'est que vraisemblable est par cela même douteux. La vérité seule, la seule évidence peut être l'objet d'une affirmation. Plutôt que de suspendre son adhésion, il affirmera donc comme certain ce qui n'est que probable. Et c'est là l'écueil ordinaire où l'analogie fait échouer les meilleurs esprits. Ainsi, quand je vois un de mes semblables, les analogies frappantes qui existent entre lui et moi, me portent aussitôt à induire qu'il est régi par les mêmes lois auxquelles je me connais soumis, c'est-à-dire que c'est un être doué comme moi d'intelligence, de sensibilité, de volonté et de liberté, et j'en juge ainsi d'après les seules apparences sensibles, avant même d'avoir reçu par le commerce intellectuel qui s'établit entre nous deux, la révélation de la similitude intérieure qui existe entre ses facultés morales et les miennes.

Cependant, si je n'avais jamais constaté entre lui et moi que des ressemblances extérieures, si d'ailleurs c'était pour

la première fois que je visse un autre homme, si par la communication verbale, ou par un langage quelconque, il ne m'avait pas encore rendu évidentes sa pensée, ses affections, sa volonté, sa liberté, sa raison, aurais-je droit d'affirmer, sur le seul témoignage de mes sens, qu'il y a en lui comme en moi un principe pensant, voulant, réfléchissant, une âme enfin semblable à la mienne ? Or, si je n'ai pas le droit d'affirmer, dans l'hypothèse dont il s'agit, l'existence d'un sujet pensant dans l'être qui n'a encore avec moi que des rapports d'organisation physique, tant que son âme ne s'est pas manifestée à la mienne par la parole, et par tout ce qui peut la révéler à mon intelligence, si jusque là je n'ai qu'une vraisemblance, qu'il est si facile, d'homme à homme, de convertir en certitude, que penser de ceux qui affirment comme chose certaine l'existence de l'âme des bêtes ? Ils jugent de la présence de cette âme par les mouvements organiques qui ont lieu dans les animaux et qu'ils supposent être en eux comme en nous le résultat des combinaisons de l'intelligence et de la volonté; et de ce que nos actes extérieurs ont leur cause dans un principe interne qui les produit par la puissance qui lui est propre, ils concluent que tout ce que nous voyons faire aux animaux a également pour principe moteur un être identique, une personne, un esprit enfin, ayant en lui-même sa raison d'agir, capable de sentir, de percevoir, de combiner des perceptions, et de se déterminer avec conscience, avec connaissance de cause. Qu'il en soit effectivement ainsi, c'est ce qui peut nous paraître vraisemblable; mais c'est ce qu'il est impossible de vérifier.

M. Buchez va plus loin; il ne veut pas même qu'ici l'analogie soit applicable : « L'analogie, selon nous, dans cette circonstance, a été poursuivie, dit-il, au-delà des limites qui sont aujourd'hui acceptables. L'induction analogique ne doit, en effet, conclure jamais que de l'identité à l'identité. Or, en acceptant maintenant, d'après l'analogie, l'existence d'une âme des bêtes, nous dépassons la limite. En effet, on n'admet plus d'âme sensitive et végétative chez l'homme; cette âme n'est autre chose que l'organisme nerveux. Ainsi, pour conclure rigoureusement, dans l'état actuel de la physiologie, de l'iden-

tité à l'identité, il faut conclure que les animaux nous révèlent l'existence chez eux d'une organisme nerveux analogue à celui que l'homme possède, ce qui ne nous apprend rien de nouveau. Sans doute, à l'époque où la théorie du système nerveux était moins avancée, lorsqu'on y établissait le siége d'une circulation d'esprits animaux, ou d'une âme végétative et sensitive, il était permis de doter également les bêtes de ces esprits ou de cette âme; mais le faire aujourd'hui, c'est, nous le répétons, dépasser les bornes en vertu desquelles l'analogie est acceptable. »

Quoi qu'il en soit, arrêtons-nous du moins à la simple probabilité, puisque la nature ne nous permet pas d'aller plus loin. Contentons-nous d'une conjecture, puisque toute conclusion ultérieure dépasserait les données de l'analogie, puisqu'il n'y a aucune expérience à tenter, pour essayer de sortir de notre incertitude; et si ce doute pèse à quelques esprits impatients qui ne peuvent se résoudre à abandonner une question, sans avoir pu prononcer une affirmation absolue, qu'ils aient la bonne foi de se dire que puisque Dieu nous a refusé tout moyen décisif de vérification, toute possibilité de résoudre le problème avec certitude, c'est qu'apparemment il a voulu nous dérober la connaissance de ce mystère, c'est qu'il a jugé qu'il nous est inutile d'en savoir davantage. Quelle sera donc notre conclusion sur ce sujet? C'est que si quelques rapports d'analogie nous portent à *croire* que les bêtes ont une âme, en définitive nous ne *savons* pas s'ils en ont une. Et c'est avec cette prudence et cette retenue que nous devrions toujours agir, quand, raisonnant par analogie, nous ne pouvons recourir à l'expérience, pour en vérifier les résultats. Rappelons-nous que toutes les superstitions du paganisme n'ont pas eu d'autre cause que ce penchant qui porte l'homme à faire le monde à son image, à se prendre pour mesure de toutes choses, à transporter hors de lui-même ses passions, ses qualités, ses attributs, pour en investir les êtres avec lesquels il se connaît quelques rapports. Ce même penchant est la source de tant de faux jugements que nous portons sur nos semblables : c'est lui qui nous fait supposer si souvent et si injustement que les mobiles des actions d'autrui sont les mêmes que ceux qui nous

ont fait agir dans telle circonstance analogue. Ainsi notre règle d'appréciation la plus commune, c'est nous-mêmes ; car c'est nous-mêmes que nous connaissons d'abord. Mais la raison nous dit que notre individualité n'est pas le type universel sur lequel Dieu a modelé toutes choses, et la science a précisément pour résultat de nous montrer la merveilleuse et inépuisable fécondité des moyens que le Créateur fait concourir à la réalisation des plans de sa Providence.

Nous avons dit de quel puissant secours est pour nous l'analogie, dans la recherche de la vérité ; nous avons fait connaître aussi combien il est facile d'en abuser, et dans combien d'erreurs elle peut nous entraîner. Nous terminerons cette exposition en marquant la différence qui distingue les croyances inductives en général des données que nous fournissent la perception directe et la raison intuitive. Toute perception directe soit par la conscience, soit par les sens, est une connaissance qu'accompagne une croyance irrésistible, et par conséquent une connaissance certaine. Je sais avec certitude qu'il y a des étendues tangibles ; mais je ne sais pas si le soleil se lèvera demain, seulement je le crois. Je sais avec certitude que je pense ; mais je ne sais pas si les animaux sont des êtres pensants, je ne sais pas si tout les corps sont pesants. Cette différence tient à ce que la croyance inductive est une *idée à priori*, qui est antérieure soit à l'existence, soit à la vue du phénomène, selon qu'il s'agit de stabilité ou de généralité, tandis que la connaissance du phénomème soit externe, soit interne, qui est renfermée dans la perception matérielle, ou dans la perception de conscience, est postérieure ou au moins contemporaine à l'existence du phénomène. Ainsi, je suis certain de l'existence du soleil d'aujourd'hui, parce qu'il frappe mes yeux. Je suis certain de la douleur que j'éprouve, parce que c'est la réalité de sa présence qui détermine en moi la connaissance que j'en ai. Mais le soleil de demain n'affecte point mes organes, et je ne sens point la pensée que j'attribue aux bêtes, comme je sens ma propre pensée. Dans le premier cas, ma croyance est irrésistible et absolue. Dans le second, elle est résistible et conditionnelle. Cependant les objets de la raison intuitive sont tous des vérités nécessaires, déterminant

en nous des croyances irrésistibles, quoique la connaissance qu'elle renferme soit aussi une *idée à priori*. C'est que l'existence du phénomène est liée nécessairement à sa cause, celle du corps à l'espace, celle du mode à la substance, tandis que l'existence actuelle du soleil d'aujourd'hui est indépendante de l'existence future du soleil de demain, tandis que la pesanteur que je constate dans tel ou tel corps sur lequel j'expérimente en ce moment est indépendante de la question de savoir si elle se trouve dans tous les autres corps. C'est donc avec une entière certitude que je présuppose la cause d'un phénomène avant de la connaître, l'espace qui renferme un corps avant de l'avoir mesuré, la substance à qui appartient tel mode avant d'en avoir une idée claire et distincte, parce que ce sont là des choses nécessaires, qui ne peuvent pas ne pas être, tandis que la stabilité, et la généralité de tel phénomène ou de telle loi, est chose tout-à-fait contingente et hypothétique.

QUATRIÈME SECTION.

RAISON DÉDUCTIVE.

La déduction n'est pas moins naturelle à l'esprit humain que l'induction. Car si l'instinct de notre pensée nous conduit à chaque instant du particulier au général, un penchant non moins irrésistible nous entraîne à descendre continuellement du général au particulier. Si notre nature nous incline sans cesse à considérer l'actuel, comme le représentant intègre du passé et de l'avenir, et ce qui est présent, comme le miroir fidèle de tout ce qui est loin de nous, nous n'inclinons pas avec moins de force à affirmer de l'espèce ce que nous connaissons du genre; de l'individu, ce que nous connaissons de l'espèce; du temps et du lieu présents, ce que nous connaissons de la généralité des temps et des lieux. Car la raison est comme une double échelle que l'esprit humain remonte et redescend sans cesse, allant continuellement des faits aux principes, et des principes aux conséquences, des phénomènes à leurs lois, et des lois à leurs applications, cherchant d'abord

à constituer la science ou la théorie, par l'observation, et l'étude des causes naturelles, et fécondant, utilisant ensuite ses découvertes par la pratique et par les arts.

La raison déductive est donc aussi la perception d'un rapport qui existe entre une vérité connue et une vérité qui ne l'est pas encore ou qui est censée ne pas l'être; mais avec cette différence que dans l'induction la vérité connue est un fait isolé qu'on suppose lié à d'autres faits non encore observés, tandis que dans la déduction la vérité connue est un principe, une loi, c'est-à-dire, une généralité qui une fois reconnue vraie entraîne la nécessité de reconnaître le même caractère de vérité à tous les éléments qu'elle renferme. Il résulte de là que l'analogie et l'induction sont des moyens de synthèse, ou de composition, tandis que la déduction est un moyen d'analyse ou de décomposition. Celles-là tendent à unir, à identifier les faits et les individus, en généralisant un point de vue particulier, et en l'étendant au-delà des limites du temps, de l'espace et de l'être qu'embrasse l'observation. Celle-ci, au contraire, tend à diviser un tout en ses parties, et à nous faire saisir le rapport qui existe entre une notion générale et les notions particulières qui y sont contenues. Ainsi, lorsque nous sommes en possession de ce principe : ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît à vous-même, si nous décomposons le second terme de cette proposition, nous trouvons que nous ne voudrions pas qu'on attentât à notre vie, à nos biens, à notre liberté, à notre réputation, à notre honneur, à notre tranquillité, à rien de ce qui nous appartient et de ce qui est l'objet de nos affections; nous prenons un des éléments fournis par cette analyse, et nous le rapprochons de l'autre terme par l'affirmation, qui est le signe du jugement. Nous disons alors que nous ne devons pas dérober le bien d'autrui, ou le calomnier, ou l'offenser enfin d'une manière quelconque. Il en est de même de cet autre principe : tout ce qui est bon est digne de respect; le premier terme contenant la justice, la science, la vertu, la charité, etc., la raison nous dit que nous avons droit d'affirmer de chacun de ces éléments ce que nous avons affirmé du tout, aussitôt que l'analyse en a fait la décomposition. Dans ces deux exemples, l'opération

que nous avons faite est une déduction, et le jugement qui la termine est un jugement déduit.

Or ici l'esprit ne peut s'empêcher d'adhérer à la conclusion et de croire à sa légitimité. Mais il n'en serait pas de même, si l'on posait pour principe qu'il faut aimer l'homme, et si, après avoir analysé l'idée d'homme et trouvé qu'elle renferme des éléments contraires, tels que le vice et la vertu, on en concluait qu'il faut aimer le vice. Car, dans le principe, l'attribut *aimable* n'est pas affirmé de l'homme tout entier, c'est-à-dire de toutes ses qualités, sans exception, bonnes ou mauvaises, mais seulement de ce qu'il y a de bon en lui. Il en serait autrement de cette proposition : Dieu est adorable, dans laquelle l'attribut est affirmé du sujet tout entier. Si donc on décompose l'idée de Dieu, si on en analyse la compréhension, l'attribut adorable s'appliquera à chacun des éléments fournis par l'analyse. Dieu est adorable; donc la justice, la puissance, la bonté de Dieu est adorable.

La raison déductive consiste donc à rattacher un jugement particulier à un autre jugement plus général, à déduire un rapport contenu dans un autre rapport. Toute déduction ramenant ainsi un terme à un autre, il faut que ce terme primitif nous soit donné par autre chose que le raisonnement. Or, ce terme primitif, principe de la déduction est, ou un fait intérieur fourni par le sens intime, ou un fait matériel fourni par la perception physique, ou une vérité nécessaire fournie soit par la raison intuitive, soit par la conscience morale, ou une loi fournie par l'induction et l'analogie. La déduction qui s'appuie sur ces données, aboutit à l'erreur ou à la vérité, selon la nature des principes d'où elle part; vraie, si le principe est vrai; fausse, si le principe est faux. Car n'affirmant explicitement que ce qui a été affirmé implicitement, s'il y a erreur, elle se trouve, non dans le second jugement, qui est nécessairement vrai comme conséquence, si elle a été bien déduite; mais dans le premier, dont la valeur comme principe n'influe en rien sur la réalité de ses rapports avec les éléments qu'il renferme.

Et c'est ici que se montre avec évidence l'avantage de la déduction sur l'induction et l'analogie. Dans celles-ci, l'esprit

va au-delà du fait observé ; et c'est en cela qu'il court la chance de se tromper. Dans la déduction, au contraire, il marche en toute sûreté ; une fois le principe admis, la conclusion en sort d'elle-même, et il n'est pas au pouvoir de l'intelligence humaine de rompre le lien indissoluble qui le rattache à ses conséquences. Cette remarque se présente si naturellement à l'esprit, que nous avons lieu de nous étonner que M. de Maistre n'en ait pas fait la base de sa défense du syllogisme, au lieu de chercher à ramener l'induction au procédé déductif. Ce qu'il avait à établir, ce nous semble, en réfutant le système de Bacon, c'était, non pas la similitude ou plutôt l'identité des deux faits, mais la supériorité logique de l'un sur l'autre. Ainsi, au lieu de chercher à démontrer que l'induction n'est qu'un syllogisme contracté, et que, quand on nous dit que Bacon a substitué l'induction au syllogisme, c'est tout comme si l'on disait qu'il a substitué le syllogisme au syllogisme, et le raisonnement au raisonnement; il aurait dû s'efforcer de montrer clairement et distinctement qu'il y a deux manières de raisonner, l'une par induction et par analogie, et l'autre par déduction ; qu'il est impossible de les confondre, et que cette dernière est beaucoup plus sûre que l'autre. Pour nous faire comprendre, on nous permettra de reprendre les exemples sur lesquels M. de Maistre fonde son argumentation.

« La célèbre Aspasie, dit-il, s'entretenant un jour avec Xénophon et sa femme, commença par dire à celle-ci : *Dites-moi, je vous prie, madame, si votre voisine avait des bijoux plus beaux que les vôtres, lesquels aimeriez-vous mieux posséder, ceux qui vous appartiennent, ou les siens ? — les siens,* répondit sans hésiter la femme de Xénophon. — *Et si sa garde-robe et sa toilette valaient de même beaucoup mieux que les vôtres, de quel côté placeriez-vous votre préférence ?* — Même réponse de la part de la fidèle épouse. — *Maintenant*, reprit Aspasie, *encore une question, je vous prie ; si le mari de cette femme valait mieux que le vôtre, le préféreriez-vous à Xénophon ?* — Ici la dame rougit et se tut; alors Aspasie, se tournant du côté de l'époux : *Dites-moi,* lui dit-elle, *si le cheval de votre voisin valait mieux que le vôtre, n'aimeriez-vous pas mieux l'avoir ? — Mais sans*

doute, répondit Xénophon. — *Et s'il s'agissait de sa terre ? —Je la préférerais de même. — Mais si sa femme était supérieure à la vôtre,..... qu'en dites-vous ?* — Ici Xénophon se tu', à son tour. Alors Aspasie, reprenant la parole : *Eh bien*, dit-elle, *puisque vous vous obstinez l'un et l'autre à garder le silence sur ce que je voulais principalement savoir de vous, je me charge moi-même de dire votre pensée. Chacun de vous désire nécessairement ce qu'il y a de plus parfait. Ainsi tant qu'il y aura un meilleur époux et une meilleure femme dans l'univers, vous ne pourrez ni l'un ni l'autre vous empêcher de les préférer à ce que vous possédez dans ce genre.* »

« On peut donc encore, ajoute M. de Maistre, définir l'induction, un discours par lequel on force un nouvel aveu en vertu des aveux précédents ; et cette définition, comparée à celle d'Aristote, nous montre les deux faces distinctes de l'induction ; car tantôt elle part d'une proposition générale pour en démontrer une particulière, et tantôt elle conclut d'une énumération de vérités particulières la vérité d'une proposition générale. »

Ici M. de Maistre fait de vains efforts pour confondre et identifier les deux procédés que nous cherchons à distinguer. Il est évident que dans l'exemple cité Aspasie emploie successivement les deux méthodes. Dans la première partie, elle raisonne par analogie, et dans la seconde par déduction. Dans la première partie, elle cherche par des questions adroites à découvrir les secrets sentiments des deux époux ; dans la seconde elle argumente en se servant du principe avoué par leur silence, pour arriver à son but. » Vous préférez, dit-elle d'abord, le plus beau cheval, la plus belle terre ; en multipliant mes questions, j'aurais constamment obtenu de vous la même réponse. J'en infère que vous préférez aussi la femme la plus aimable. Mais puisque vous ne voulez pas en faire l'aveu, je vais me servir du principe général que j'ai droit d'induire de vos réponses partielles, pour en tirer comme conséquence nécessaire ce que vous cherchez à dissimuler : chacun de vous ne nie pas qu'il désire constamment ce qu'il y a de plus parfait ? Donc, tant qu'il y aura un meilleur époux et une meilleure femme dans l'univers, vous ne pourrez ni l'un ni l'autre vous empêcher de les préférer à ce que vous possédez dans ce gen-

re. » Or, qui ne voit pas que le rapport qui unit cette dernière proposition au principe dont on la déduit, est un rapport nécessaire et absolu? Car *de ce que vous préférez constamment le meilleur dans tous les genres*, il suit nécessairement que vous préférez le meilleur mari, la femme la plus aimable. Mais de ce que vous préférez le meilleur cheval, la meilleure terre, il ne s'ensuit pas que vous préférez nécessairement la femme la plus aimable, et encore moins que vous préférez constamment le meilleur dans tous les genres. L'épouse de Xénophon pouvait donc très-bien répondre : « Votre analogie est fausse : je préférerais, il est vrai, les bijoux de ma voisine aux miens, s'ils avaient une plus grande valeur; mais je préfère mon mari aux autres hommes, non pas que je le croie plus parfait que tous les autres hommes, mais parce que mon attachement pour lui est un lien d'affection, de devoir et d'habitude. Vous n'avez donc pas droit d'induire des préférences que je viens d'avancer la préférence que je dois accorder, selon vous, sur mon mari à tout homme qui serait meilleur ou plus aimable que lui; or, cette exception seule vous ôte la possibilité de poser comme maxime générale et comme loi absolue que je dois préférer constamment le meilleur dans tous les genres. » En effet, cette dernière roposition n'est pas contenue nécessairement dans l'énumération des vérités particulières dont Aspasie prétendait l'induire; tandis qu'en reconnaissant une fois leur préférence universelle pour tout ce qui est meilleur dans tous les genres, les deux époux ne pouvaient plus contester la préférence particulière qu'on voulait leur faire avouer, et se trouvaient convaincus par leurs propres paroles. Car ici la conséquence est bien renfermée dans le principe. Il s'ensuit encore une fois que si l'on considère ces deux formes de raisonnement en elles-mêmes, il y a nécessité de reconnaître qu'elles sont aussi différentes qu'inégales de valeur. Elles sont différentes, car l'une a pour but et pour fin une généralité que l'autre prend pour point de départ. Elles sont inégales de valeur, car l'analogie affirme un rapport souvent chimérique; l'autre ne fait qu'affirmer le rapport incontestable de la partie avec le tout.

Il nous semble qu'il y a la même confusion dans cet autre exemple. « Qu'importe, dit M. de Maistre que je dise : *Tout*

être simple est indestructible de sa nature; or mon âme est un être simple: donc, etc.; ou bien que je dise immédiatement: *Mon âme est simple donc elle est indestructible.* C'est toujours le syllogisme qui est virtuellement dans l'*induction*, comme il est dans l'*enthymème*. On peut dire même que ces deux dernières formes ou ne diffèrent nullement, ou ne diffèrent que par ce que les dialecticiens appellent le *lien*, mais nullement dans leur essence, puisque l'enthymème, suivant Aristote, est ce raisonnement qui force le consentement au moyen des propositions avouées : 'définition qui est précisément celle de l'induction, suivant Cicéron. »

Que l'enthymème soit un syllogisme tronqué ou sans moyen terme, c'est ce qui est évident; car quand je dis : Mon âme est simple, donc elle est indestructible, je sous-entends dans mon esprit une proposition sans laquelle il me serait impossible de saisir le rapport qui lie ces deux propositions. Or le lien qui les unit dans ma pensée, c'est ce principe : que tout ce qui est simple est indestructible de sa nature. L'enthymème n'est donc qu'un syllogisme dont on retranche une des prémisses. Mais cet argument : Mon âme est simple, donc elle est indestructible, ne peut en aucune manière se ramener à l'induction. L'induction consiste à généraliser un fait particulier, en l'étendant hors des limites du temps et du lieu où il se passe. Or, je le demande, l'indestructibilité de mon âme est-elle une *généralisation*, ou une *conséquence de sa simplicité*? Il n'est pas douteux qu'elle en est la conséquence et nullement la généralisation.

Il suit de tout ce qui précède que la déduction exclut tout arbitraire. C'est la forme logique la plus rigoureuse, la plus inflexible de l'esprit humain. Que votre principe soit faux ou vrai, du moment que vous l'acceptez, il faut en accepter toutes les conséquences; il vous est impossible de les éluder. Voilà ce qui explique les excès monstrueux dans lesquels sont tombés certains sophistes. Le vice de leur raison n'était pas dans les conclusions révoltantes qu'ils tiraient de leur doctrine; en cela, ils ne faisaient qu'obéir aux lois de la logique; mais il était dans l'admission des faux principes ou des hypothèses hasardées qu'ils prenaient pour bases de leurs systè-

mes. Une fois lancée dans la route de l'erreur, la raison humaine ne peut plus s'arrêter; l'erreur entraîne inévitablement à l'erreur, comme la pente qui conduit à un précipice entraîne irrésistiblement au fond de l'abîme ; *abyssus abyssum invocat*.

La déduction n'a donc point de prise, au moins directement, sur les données d'où elle part. Cependant, elle peut conduire à reconnaître la fausseté des principes, par l'absurdité évidente de leurs conclusions ; car une conséquence bien déduite étant identique au principe, si la fausseté s'y montre clairement, le principe dont elle découle sera par cela même atteint et convaincu de fausseté. Si, par exemple, je pars de cette proposition, que l'homme n'est pas libre, je ne puis m'empêcher d'en conclure qu'il n'y a plus de distinction entre le vice et la vertu, que toutes les actions sont indifférentes, et qu'il n'y a pas plus de mérite à se dévouer pour son semblable qu'il n'y a de démérite à le voler et à l'assassiner. Mais cette conséquence est tellement monstrueuse, qu'il est impossible à ma raison d'admettre un principe dont le résultat est l'anéantissement de toute morale.

Or, il est évident que la déduction ne court chance de se tromper que quand elle emprunte ses données premières soit à l'observation interne ou externe, soit à l'induction et à l'analogie. Car l'induction peut être hasardée, l'analogie fausse, et l'observation inexacte ou incomplète. Mais la déduction est infaillible, quand elle s'appuie sur les principes fournis par la raison intuitive ; car des vérités nécessaires et absolues ne peuvent sortir que des conséquences vraies. Par exemple, de ce que tout phénomène qui commence a une cause, je conclus nécessairement que le mouvement de la terre, le flux de la mer, l'éclat de la foudre, le souffle du vent a une cause. Ceci nous conduit à signaler l'erreur dans laquelle on est tombé quand on a cru pouvoir rapporter les idées nécessaires au raisonnement agissant sur les données de l'expérience soit interne soit externe. « Comment, dit M. Garnier, l'objet nécessaire pourrait-il rentrer dans l'un des termes d'un rapport contingent, de manière que le rapport contingent en fût la preuve et le principe? Quel est l'objet contingent qui puisse être re-

gardé comme contenant l'espace infini, de sorte que le raisonnement n'ait plus qu'à l'en faire sortir? » Toute idée nécessaire est conçue comme ne pouvant pas ne pas être, c'est-à-dire comme éternelle; et si l'on suppose qu'elle est le résultat du raisonnement, il faut admettre que la déduction n'a pu la tirer que d'une autre idée nécessaire, dans laquelle elle était renfermée, ou à laquelle elle était identique; de sorte que l'esprit humain est forcé, quoi qu'il fasse, de s'arrêter à des principes primitifs, qui n'aient rien d'antérieur à eux-mêmes, et qui précèdent tout raisonnement. Ainsi on déduit légitimement l'existence de Dieu du principe de causalité, parce que l'idée de Dieu et l'idée de cause universelle sont identiques ; mais qui peut remonter au-delà du principe de causalité?

C'est ici le lieu d'examiner une question qui a été diversement résolue par les philosophes : Le raisonnement est-il une faculté particulière, comme on le dit communément ; ou bien n'est-il autre chose que l'intuition elle même? « Pour être convaincu de leur indissoluble union, dit M. Dugald-Stewart, il n'est besoin que de songer qu'à chaque pas que fait la raison dans une démonstration, il doit y avoir certitude intuitive. D'où il suit évidemment que la faculté de raisonnement présuppose la faculté d'intuition ; d'où il suit encore que la seule question qui puisse nous laisser un doute est celle-ci : La faculté d'intuition ne contient-elle pas la faculté de raisonnement? Mon opinion à moi est qu'elle la contient, du moins lorsqu'elle se combine avec la mémoire. En examinant ces procédés de la pensée qui conduisent l'esprit par une série de conséquences des prémisses à la conclusion, je ne découvre point un seul acte intellectuel que ne puisse expliquer l'opération de l'intuition et de la mémoire réunies. Quand nous disons que l'évidence intuitive doit se trouver à chaque pas d'un raisonnement, on conçoit bien que nous n'entendons pas par là qu'il faut que tous les divers jugements intuitifs qui nous mènent à la conclusion, soient dans le moment même présents à la pensée. Le plus ordinairement, nous nous confions entièrement à des jugements qui reposent sur l'évidence de la mémoire; à l'aide de cette faculté, nous joignons ensemble les vérités les plus éloignées entre elles, avec la

même confiance que si l'une était une conséquence immédiate de l'autre. Toute démonstration peut se résoudre dans une suite de jugements distincts, soit que nous les formions à l'instant même, soit que nous les redemandions à notre mémoire, à qui nous les avions confiés précédemment. La science de la géométrie tout entière est une suite de jugements intuitifs qui se tiennent les uns les autres, de telle sorte que la démonstration d'une seule proposition renferme virtuellement toutes les précédentes auxquelles elle se rapporte. Et c'est dans la disposition et l'enchaînement de ces divers jugements ou de ces moyennes, que la puissance d'invention et de raisonnement du mathématicien trouve un si noble champ pour s'exercer. »

M. Dugald-Stewart s'appuie sur l'opinion de Locke, en reconnaissant, toutefois, que si en divers endroits de ses ouvrages ce dernier paraît être du même avis, son langage, dans d'autres endroits de ses écrits, favorise la supposition que, dans ses procédés déductifs, la raison se montre sous une forme essentiellement distincte de l'intuition. Et c'est ce qu'en effet l'analyse exacte du raisonnement démontre avec évidence. Car, qu'est-ce que raisonner ? c'est déduire un rapport contenu dans un autre. Les propositions dont se compose un syllogisme ne sont donc pas unies seulement par la mémoire, puisque le seul fait du rapprochement de deux idées par la mémoire ne constitue pas un raisonnement. Par quoi sont-elles donc unies ? Par des rapports de convenance ou de disconvenance que la raison aperçoit successivement, et qui la conduisent d'une généralité à une spécialité, et de celle-ci à une particularité, par une progression dont il est facile de se rendre compte. Quand je m'affirme à moi-même l'immortalité de mon âme, certes ce n'est pas par l'évidence intuitive que j'ai obtenu cette vérité. Pour que mon esprit y adhère avec une pleine confiance, il faut de toute nécessité que ma raison s'appuie sur quelque chose ; il faut que j'aie un motif pour croire à l'indestructibilité du sujet qui pense en moi : car je ne perçois pas immédiatement ma destinée future. Or, que ce motif soit tiré de la simplicité de la substance spirituelle, ou de la justice divine et de la nécessité d'une sanction morale au-delà de cette vie, ou

des tendances de la nature humaine, et du besoin de l'infini, toujours est-il qu'il me faut un principe, un point de départ, pour en déduire cette vérité, que l'âme ne périt pas avec le corps. Sans cela, ma croyance ne se fonderait sur rien ; elle ne pourrait pas même se former dans mon esprit, car elle n'y est née qu'à titre de conséquence renfermée dans les diverses considérations dont la logique humaine l'a fait sortir. Et qu'on ne dise pas que c'est là une simple association d'idées unies par la mémoire. Sans doute actuellement, dans toute intelligence développée par l'éducation, l'idée de la justice divine rappelle souvent l'idée de la vie future, de même que l'idée de mon immortalité réveille souvent en moi la pensée de Dieu. Mais pourquoi ? Parce que ma raison a d'abord perçu le rapport logique qui unit ces deux idées, et que ma mémoire, asservie aux lois de ma raison, ne peut plus me rappeler ces deux idées l'une sans l'autre. « Lorsque l'esprit, dit Locke, perçoit l'accord ou le désaccord de deux idées, immédiatement en elles-mêmes, et sans l'intervention d'aucune autre, cette connaissance peut être appelée intuitive. Mais lorsqu'il ne peut placer ces idées en un tel rapport, qu'au moyen d'une comparaison immédiate et de leur juxta-position il en perçoive la convenance ou la disconvenance, alors il est forcé d'avoir recours à d'autres idées (à une ou à plusieurs, suivant le cas) pour découvrir le rapport qu'il cherche, et c'est là ce que nous appellons raisonnement. » M. Dugald-Stewart fait lui-même une juste application de ce principe à l'exemple suivant : « Supposons, dit-il, que l'égalité des deux lignes A et B soit perçue immédiatement à cause de leur coïncidence, le jugement de l'esprit dans ce cas est intuitif. Mais si nous supposons que A coïncide avec B, et B avec C, le rapport de A à C serait perçu par le raisonnement. » Il en est effectivement ainsi. Quand je compare deux objets l'un à l'autre, je perçois intuitivement, c'est-à-dire instantanément et sans intermédiaire, leur rapport de ressemblance ou de différence, d'égalité ou d'infériorité; mais dans l'exemple cité, il y a, non pas une seule comparaison, mais deux ; et ce sont les résultats de ces deux comparaisons que je rapproche ensuite par la conclusion. Or, ce rapprochement n'a certainement pas lieu immédia-

tement. Ainsi, je veux connaître les dimensions de deux corps; je prends une mesure commune, un mètre, par exemple ; je l'applique successivement à chacun de ces deux corps, et si, après cette double opération, j'ai obtenu le même nombre de mètres dans tous les sens, je prononce que les deux corps sont égaux en longueur, largeur et profondeur ; or, l'évidence de cette conclusion est-elle médiate ou immédiate ?

En vain, pour établir l'identité entière du raisonnement et de l'intuition, M. Dugald-Stewart allègue-t-il qu'Euclide place parmi les axiômes ce que Locke range parmi les raisonnements, et que la vérité des axiômes mathématiques a toujours été supposée intuitivement évidente. C'est mettre la confusion dans le langage que de prétendre que le procédé de l'esprit par lequel je connais directement l'égalité de A et de B, en les comparant l'un à l'autre, est le même que celui par lequel je déduis indirectement le rapport de A et de C, du rapport de chacun de ces deux termes avec le terme moyen B. Le premier, nous l'appelons comparaison ; le second reçoit de tous les logiciens le nom de déduction. Il ne s'agit donc pas de savoir si la faculté qui perçoit le rapport entre A et C est aussi celle qui perçoit le rapport entre A et B, et entre B et C ; mais si cette faculté perçoit ces rapports de diverses manières ; ni s'il est possible de concevoir une intelligence formée de telle sorte qu'elle perçoive la vérité de la majeure et de la mineure, sans être frappée de la nécessité de la conclusion, mais si, pour saisir la nécessité de la conclusion, l'esprit a toujours besoin d'une ou de plusieurs idées intermédiaires qui lui servent de transition, pour passer d'un principe à sa conséquence. Or, c'est ce qui ne peut faire l'objet d'aucun doute. Les conséquences d'un principe sont rarement assez prochaines pour être aperçues du premier abord, avant toute analyse préalable du principe. Ces conséquences sont souvent si lointaines, que l'on ne peut y arriver qu'en posant, pour ainsi dire, une suite de jalons sur la route que l'on parcourt, afin de se reconnaître. Telle est en effet la faiblesse de l'esprit humain qu'au lieu de pouvoir embrasser la vérité de première vue, il est forcé de se traîner péniblement à travers une longue série d'idées intermédiaires dont il faut que la mémoire soit la gardienne exacte et

fidèle. Et c'est ce qui fait que dans une démonstration de quelque étendue, on court si souvent le risque d'embrasser des erreurs comme des vérités démontrées, parce que l'esprit laisse échapper quelques-uns des fils du raisonnement, et que la trame se rompt avant que le but soit atteint.

Il résulte de ce qui vient d'être dit qu'il n'y a de certitude immédiate ou d'évidence intuitive que celle qu'engendrent les éléments primitifs fournis soit par la conscience, soit par la perception matérielle, soit par la raison intuitive. Le raisonnement ne produit qu'une certitude médiate, et dans ce cas le rapport saisi par l'esprit est dit avoir une évidence déductive.

Mais toute certitude médiate indique une certitude immédiate sur laquelle la première se fonde. Toute évidence déductive indique une évidence intuitive sur laquelle elle s'appuie, mais avec laquelle elle ne se confond pas. Car la déduction ne construit ses combinaisons logiques qu'avec les matériaux empruntés aux notions primitives renfermées dans nos diverses perceptions.

« Il se peut aussi, dit M. Garnier, que le terme primitif auquel le raisonnement nous fait remonter, ne soit qu'une croyance d'induction. Dans ce cas, le raisonnement ne s'appuie pas sur une certitude intuitive et n'engendre pas de certitude déductive. Mais il s'appuie toujours sur un fait primitif dans l'esprit, et qu'on ne peut confondre avec le raisonnement. »

CINQUIÈME SECTION.

DU SENS MORAL OU DE LA CONSCIENCE MORALE.

De toutes les notions dont nous avons à constater la réalité, à déterminer le caractère et à rechercher l'origine, une des plus importantes, au jugement de tous les hommes, est sans contredit celle de la distinction du bien et du mal, tant de fois attaquée et si étrangement défigurée dans les systèmes de la philosophie sensualiste, depuis Démocrite et Epicure jusqu'à nos jours. Dans cette discussion, nous aurons encore à faire remarquer avec quelle force la raison s'élève contre toute

doctrine qui tendrait à dénaturer les principes de moralité sur lesquels repose l'ordre social, et combien sont misérables les arguments du matérialisme, combien les éclatantes lumières de la conscience et du sens commun en font ressortir la faiblesse et l'absurdité. « Il est incontestable, dit M. Cousin, dans son Histoire de la Philosophie, que quand nous avons bien ou mal fait, quand nous avons accompli la loi du juste et de l'injuste, ou que nous l'avons enfreinte, nous jugeons que nous méritons une récompense ou un châtiment, et c'est un fait encore que nous la recueillons en effet : 1° dans le plaisir de la conscience ou dans l'amertume du remords; 2° dans le mépris ou l'estime de nos semblables, qui, étant aussi des êtres moraux, jugent comme nous que le bien et le mal méritent punition et récompense, et nous punissent et nous récompensent selon la nature de nos actes, tantôt par la peine ou la récompense morale de leur mépris ou de leur estime, tantôt par des récompenses ou des peines physiques, que les lois positives, interprètes légitimes de la loi naturelle, tiennent prêtes pour les actions généreuses ou pour les délits et les crimes; 3° enfin, si nous élevons nos regards au-delà de ce monde, si nous concevons Dieu comme nous devons le concevoir, non-seulement comme l'auteur du monde physique, mais comme le père du monde moral, comme la substance même du bien et de la loi morale, nous ne pouvons pas ne pas concevoir que Dieu doit aussi tenir prêtes des récompenses ou des punitions pour ceux qui ont accompli ou enfreint la loi. »

Oui, sans aucun doute, il y a dans l'homme un sens moral qui consiste 1° dans la faculté de percevoir la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste; 2° dans le pouvoir d'être affecté d'un sentiment de plaisir ou de peine, selon qu'il a jugé ses actions bonnes ou mauvaises; 3° dans la faculté de percevoir ces mêmes actions comme dignes de châtiment ou de récompense, selon qu'il les juge conformes ou non conformes à la loi du devoir. C'est ce que nous nous proposons d'établir dans cette section, où l'origine et les caractères de la notion de moralité seront constatés et déterminés avec toute la précision que réclame l'importance du sujet.

Mais avant d'entrer dans cette discussion, il est nécessaire

de rappeler que l'homme vivant au milieu de ses semblables est naturellement en rapport avec eux par les sentiments et les affections qu'il éprouve pour eux. Or, ces affections sont de deux sortes; les unes, sociales et bienveillantes, le portent à se rapprocher des autres hommes et à leur faire du bien ; les autres, insociales et malveillantes, le portent à s'éloigner d'eux et à leur faire du mal. Mais entre ces deux tendances contraires, quelle règle de conduite tiendra-t-il ? car on ne prétendra pas sans doute qu'elles sont toutes deux indifférentes. Il y en a certainement une qui est plus conforme à sa nature, plus en harmonie avec sa destinée; car l'homme a une destinée, son existence a un but. Si l'on dit que l'homme est un être sociable, qu'il est né pour vivre en société avec ses semblables, il est évident que les sentiments qui les lui font aimer et qui le disposent à leur vouloir du bien sont les seuls qui soient d'accord avec sa nature et sa destination. Si l'on soutient au contraire que l'état social est un état contre nature, et que l'homme est né pour vivre isolé et solitaire, alors il est clair que les affections insociales et malveillantes sont celles qui répondent le mieux à sa destinée. Mais quelle que soit l'opinion qu'on adopte, toujours est-il que l'homme est soumis à une loi, qui détermine laquelle de ces deux tendances, si diamétralement opposées, rentre dans ses conditions d'existence. Car il serait déraisonnable d'admettre que ces conditions sont également remplies, soit qu'il cède à l'une, soit qu'il obéisse à l'autre. D'après le principe de contradiction, il n'est pas possible que l'homme soit à la fois tenu d'aimer ou de ne pas aimer ses semblables, de leur faire le plus de bien et le plus de mal qu'il peut; a moins que l'on ne prétende que l'homme est le seul être dans l'univers qui ait reçu la vie sous condition, et qui ne dépende que de lui-même. Mais qui oserait le soutenir ? S'il est une vérité hors de doute, c'est que tout être a sa constitution, ses lois, sa fin, qui lui sont imposées, par la volonté même de celui qui l'a fait exister. L'ordre admirable qui éclate partout dans cette grande et magnifique nature au sommet de laquelle nous sommes, démontre avec évidence que l'univers est la réalisation d'un plan sublime, conçu par une intelligence et une sagesse infinies. Ce plan suppose nécessai-

rement un concours de lois, de conditions et de moyens présidant à l'organisation de chaque être, le régissant dans tous les points de sa durée, et coordonnant son existence avec l'ensemble des desseins éternels du Créateur. La matière a ses lois, auxquelles elle obéit aveuglément et fatalement; la brute a ses lois dans les instincts que Dieu a mis en elle. Donc l'homme, par cela seul qu'il existe, doit être soumis à un certain ordre qui domine aussi sa nature, et auquel la puissance créatrice l'a assujéti en lui donnant l'être.

Or, cet ordre, qui ne peut être ordre qu'à la condition d'être stable et continu, cette loi, qui ne peut être loi qu'à la condition d'être générale et permanente, qu'ont-ils statué par rapport aux deux genres d'affections dont nous venons de parler? L'homme agit-il, oui ou non, selon l'ordre de sa nature, selon les desseins du suprême ordonnateur des choses, quand il agit sous l'influence des passions anti-sociales? La loi de son existence est-elle qu'il fasse à ses semblables tout le bien qu'il est en son pouvoir de leur faire, ou bien l'intention du Créateur a-t-elle été de constituer le genre humain dans un état permanent d'hostilité et de guerre, de placer entre les hommes un principe d'inimitié, de malveillance et de haine, qui fût comme un obstacle insurmontable à toute espèce de rapprochement, d'union et de fraternité? Si la première hypothèse est la seule qu'on puisse raisonnablement admettre, il s'ensuit que la fin de l'homme, par rapport à ses semblables, est de les aimer, de leur faire du bien et de s'abstenir de leur nuire; mais si telle est sa règle d'action à leur égard, il en résulte une distinction fondamentale entre les actes conformes aux affections sociales, et les actes dirigés dans le sens des affections insociales. Les uns seront commandés, les autres seront défendus; les uns seront l'accomplissement de la loi, les autres en seront la violation. En un mot, les uns seront moralement bons, les autres moralement mauvais; et tout homme, non-seulement devra faire le discernement de ces deux caractères, mais encore un sentiment intérieur de plaisir ou de peine, qui s'attachera constamment aux affections bienveillantes ou malveillantes, devra lui servir comme de moniteur pour lui rappeler que la loi de sa nature, que la condition

de son existence est de comprimer en lui toutes les passions offensives, et de donner l'essor à toutes les inclinations bienfaisantes.

Mais non-seulement l'homme est en rapport avec ses semblables par les sentiments qu'il éprouve pour eux, il est encore en rapport avec lui-même par la conscience qu'il a de ses perceptions, de ses désirs et de sa liberté. Or, ses désirs sont-ils invariables dans leur objet? s'attache-t-il constamment aux mêmes choses? Qu'y a-t-il, au contraire, de mieux avéré que l'inconstance de ses vœux, le caprice de ses affections et la mobilité de ses espérances? Je vais plus loin : l'homme n'est-il pas sans cesse ballotté entre les passions les plus opposées, toujours flottant entre sa raison et ses sens, et jamais parfaitement d'accord avec lui-même? Mais peut-il avoir la conscience des mouvements si divers de son cœur, sans les juger, sans s'en rendre compte, sans percevoir le rapport qu'ils peuvent avoir avec son bien-être? Lui est-il possible de suivre avec connaissance de cause l'un ou l'autre des mobiles qui le sollicitent à agir, de mettre en délibération s'il s'attachera à l'un plutôt qu'à l'autre, de préférer l'un et de rejeter l'autre, sans se sentir libre d'agir ou de ne pas agir, de vouloir ou de ne pas vouloir, car l'idée de préférence emporte l'idée de liberté? L'être soumis à la fatalité suit aveuglément le penchant qui l'entraîne, sans même avoir la notion d'une autre alternative. Comme il n'a pas de choix à faire, que lui servirait-il de comparer, de juger et de préférer? L'homme est donc libre, puisqu'il raisonne et choisit, puisque entre deux motifs d'action, il a la faculté de se décider par lui-même, puisqu'il peut prendre ainsi la direction de ses actes. Il est libre, et il a une conscience si claire de sa liberté, qu'aucune conviction n'égale celle qu'il a du pouvoir dont il est doué de délibérer, de préférer, et de se déterminer par son propre choix; pouvoir dont il est même si jaloux et dont le sentiment se révèle si impérieusement, que de tous les attentats qui peuvent le menacer dans sa dignité d'homme, celui qui blesse le plus profondément son âme, celui qui révolte le plus sa nature, c'est celui qui tendrait à lui enlever la plus noble, la plus haute de ses prérogatives, je

veux dire l'entière possession de soi-même et la libre disposition de sa volonté et de ses actes.

Mais l'homme peut-il avoir la conscience de son libre arbitre? peut-il se sentir le pouvoir de choisir entre les divers motifs d'action que son esprit conçoit, sans avoir la conscience de sa dépendance, c'est-à-dire, sans connaître la loi qui domine sa nature et qui doit présider à ses choix? Si l'homme a sa constitution et ses conditions d'existence, et si d'autre part il a la faculté de délibérer, d'accorder sa préférence à un objet sur un autre, et de prendre des décisions qui ne relèvent que de lui-même, il est impossible qu'il ignore la fin de son être, et ce qu'il a à faire pour l'accomplir : à moins qu'on ne soutienne que l'homme serait astreint à des règles d'action, sans les connaître, ou qu'il aurait reçu la puissance de violer librement les lois de sa nature sans en être responsable. La brute placée sous l'empire de la nécessité peut agir aveuglément et sans conscience de ce qu'elle fait, parce que, la Providence se chargeant elle-même de la conduire à sa destinée, il est parfaitement inutile qu'elle connaisse la loi de son être, et qu'elle se rende compte des moyens d'y rester fidèle. Mais l'homme est raisonnable et libre; et si, en tant que libre, il peut enfreindre la constitution de son être, en tant que raisonnable et intelligent, il doit savoir quand et pourquoi il l'enfreint.

L'homme ne peut donc se savoir dépendant d'une cause et d'une volonté supérieure, assujéti à certaines conditions d'existence qu'il ne constitue pas, qui sont au-dessus de lui, et qu'il n'est pas le maître de changer, doué de la puissance de choisir entre l'infraction et l'obéissance, sans discerner des choses qui lui sont défendues et des choses qui lui sont commandées; car connaître la loi qui le régit, c'est connaître par cela même ce qui est conforme et ce qui est contraire à cette loi. De là la distinction du bien et du mal moral, et l'idée d'obligation et de devoir; de là aussi celle de mérite et de démérite. Car par cela seul que la loi entraîne l'obligation d'obéir, il y a nécessairement mérite à l'observer, et démérite à la violer, c'est-à-dire, récompense à espérer dans le premier cas, et châtiment à craindre dans le second.

Enfin, comme les êtres de même nature ne peuvent pas être régis par des lois différentes, il s'ensuit que la loi morale est nécessairement la même pour tous les hommes, que tous, ayant la même fin, sont assujétis aux mêmes règles d'action, et que par conséquent la connaissance doit en être intuitive, c'est-à-dire intérieure, immédiate et universelle.

Ces préliminaires une fois posés, il s'agit maintenant d'examiner si l'observation psychologique est d'accord avec ces principes.

§ Ier. — *Notion du bien et du mal, du juste et de l'injuste, de l'obligation morale, du devoir et de la vertu.*

« Que dans l'entendement humain, tel qu'il est aujourd'hui, dit M. Cousin, il y ait l'idée du bien et l'idée du mal, tout-à-fait distinctes l'une de l'autre, c'est ce que l'observation la plus superficielle, pourvu qu'elle soit impartiale, démontre aisément ; c'est un fait qu'en présence de certaines actions, la raison les qualifie de bonnes ou de mauvaises, de justes ou d'injustes, d'honnêtes ou de déshonnêtes. Et ce n'est pas seulement dans quelques hommes d'élite que la raison porte ce jugement ; il n'y a pas un homme ignorant ou instruit, civilisé ou sauvage, pourvu qu'il soit un être raisonnable et moral, qui ne porte le même jugement. Comme le principe de causalité s'égare et se rectifie dans l'application, sans cesser d'être, ainsi la distinction du bien et du mal peut porter à faux, varier dans ses objets, et s'éclairer avec le temps, sans cesser d'être la même au fond de tous les hommes ; c'est une conception universelle de la raison, et voilà pourquoi toutes les langues, ces images fidèles de la pensée, la reproduisent. Non-seulement cette distinction est une conception universelle, elle est aussi une conception nécessaire. En vain, la raison, après l'avoir conçue, essaie de la récuser, et d'en mettre en question la vérité, elle ne le peut ; on ne peut à volonté regarder la même action comme juste ou injuste : ces deux idées résistent à toute tentative de les permuter l'une dans l'autre ; elles peuvent changer d'objet, jamais de nature. Il y a plus :

la raison ne peut concevoir la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste, de l'honnête et du déshonnête, sans concevoir à l'instant même que l'un ne doit pas être fait, et que l'autre doit être fait : la conception du bien et du mal donne immédiatement celle de devoir et de loi ; et comme l'une est universelle et nécessaire, l'autre l'est également. Or, une loi nécessaire pour la raison en matière d'action, c'est pour un agent raisonnable, mais libre, une simple obligation, mais une obligation absolue. Le devoir nous oblige sans nous enchaîner ; mais en même temps si nous pouvons le violer, nous ne pouvons le renier ; et alors même que la faiblesse de la liberté et l'ascendant de la passsion font mentir en quelque sorte l'action à sa loi, la raison indépendante maintient la loi violée comme une loi inviolable, et l'impose encore, avec une autorité suprême, à l'action infidèle, comme sa règle imprescriptible. Le sentiment de la raison et celui de l'obligation morale qu'elle nous révèle et qu'elle nous impose, c'est la conscience à son degré et dans son emploi le plus élevé, c'est la conscience morale proprement dite.

» Remarquez bien sur quoi porte l'obligation : elle porte sur le bien à faire ; elle ne porte que sur ce point, mais là elle est absolue. Elle est donc indépendante de toute considération étrangère ; elle n'a rien à voir avec les facilités ou les périls que son accomplissement rencontre, ni avec les conséquences qu'il entraîne, avec le plaisir ou la peine, c'est-à-dire avec le bonheur et le malheur, c'est-à-dire encore avec tout motif, quel qu'il soit, d'utilité ; car le plaisir et la peine, le bonheur et le malheur ne sont que des objets de la sensibilité ; le bien et l'obligation morale sont des conceptions de la raison ; l'utile n'est qu'un accident qui peut être ou n'être pas ; le devoir est un principe. »

Mais éclaircissons encore la question par l'analyse, en descendant dans le détail des faits et des circonstances qui précèdent ou accompagnent cette perception.

Et d'abord, tout acte libre présente trois moments bien distincts : 1° celui où l'homme conçoit un acte à produire ; 2° celui où il délibère s'il le produira ou non ; 3° enfin, celui où il se détermine à le produire. Or, que chacun descende

dans le fond de sa conscience, qu'il s'examine attentivement, et qu'il dise s'il peut concevoir une action libre quelconque, sans la concevoir ou comme commandée, ou comme défendue, ou comme permise. La supposition d'un acte libre qui n'aurait ni l'un ni l'autre de ces caractères, n'est-elle pas absurde et contradictoire. Sans doute, quand il s'agit pour nous de produire une action, ou quand nous l'avons produite, nous pouvons l'envisager sous le point de vue de son utilité ou de sa concordance avec nos intérêts. Mais en même temps il nous est impossible de ne pas la concevoir sous le point de vue de sa moralité. Elle se présente nécessairement à nous comme chose que l'homme est tenu de faire, ou qu'il est tenu de ne pas faire, ou qu'il peut faire ou ne pas faire indifféremment. Car l'homme n'agit jamais librement, sans la conscience de la loi qui régit sa nature, et ne peut pas ne pas saisir le rapport qui existe entre ses actes et cette loi. Or, ce rapport est un rapport ou de conformité, ou de désaccord ou de non-opposition avec elle. Le caractère moral de l'acte dépend de l'une ou de l'autre de ces trois circonstances. L'acte est jugé moralement bon, s'il est conçu comme prescrit par la loi; moralement mauvais, s'il est conçu comme interdit par elle, enfin moralement indifférent, s'il est conçu comme n'étant l'objet ni d'un commandement ni d'une défense; et ce jugement encore une fois non-seulement accompagne la conception de l'acte, mais il intervient encore dans la délibération, et est également inséparable de la décision. Point de conception d'un acte à produire dans laquelle n'entre comme élément nécessaire la notion de son caractère moral; point de délibération qui ne se termine par l'affirmation mentale que l'acte est moralement bon, mauvais ou indifférent; point de détermination où n'apparaisse dans l'esprit la perception plus ou moins claire du bien ou du mal qu'il contient. Ainsi la simple pensée d'un vol ou d'un assassinat ne peut se présenter à moi, sans que je connaisse immédiatement que le vol et l'assassinat sont défendus. De même nul ne peut délibérer sur la question de savoir s'il les commettra ou non, sans connaître, indépendamment des motifs d'intérêt ou de passion qui peuvent le porter à les commettre, que ces deux actes sont en opposition avec la loi morale. A plus forte raison

nul ne peut se déterminer à les commettre, sans avoir la conscience du mal qu'il fait.

Ceci deviendra plus évident encore, si l'on considère que tout acte libre suppose nécessairement une intention dans celui qui agit, ou qui se dispose à agir. Car tout homme qui veut librement et avec réflexion, a la conscience de ce qu'il veut, et du but qu'il se propose d'atteindre. C'est même sur ce principe que repose la jurisprudence humaine, en ce qui concerne l'imputabilité des actions. La justice civile ne punit que les actes faits avec intention. Elle absout, elle déclare innocents tous ceux qui ont été accomplis sans connaissance, sans préméditation, sans volonté réelle de produire l'effet qui était la matière du jugement. Or, peut-on avoir l'intention de nuire à son prochain, d'attenter à sa fortune, à son honneur, à sa vie, sans avoir la conscience de la perversité morale de cette intention, sans savoir que cette intention est réprouvée par la loi qui nous régit? Qui jamais a conçu le projet de s'enrichir par un larcin, par une banqueroute frauduleuse, par une négation de dépôt, par un empoisonnement, sans condamner soi-même intérieurement un projet semblable comme illicite? Toute intention est donc nécessairement accompagnée de la croyance qu'elle est bonne, mauvaise ou innocente, suivant que l'acte que nous nous proposons d'accomplir est jugé par nous moralement bon, mauvais ou indifférent. Or, si l'intention emprunte son caractère moral à la croyance où nous sommes que l'acte qu'il s'agit d'accomplir est commandé, défendu ou permis; si sa bonté ou sa perversité morale dépend de cette croyance, il faut donc reconnaître que l'homme distingue des actes qui, en eux-mêmes et indépendamment de l'intention, sont moralement bons ou mauvais; de même qu'il est des actes qui, bons ou indifférents en eux-mêmes, deviennent moralement mauvais, quand l'intention de celui qui les a produits a été mauvaise, par suite de la croyance où il était qu'en les produisant, il ferait une chose défendue.

Il suit de là que la distinction du bien et du mal moral s'applique, et à l'intention, et à l'acte ou détermination qui en est l'accomplissement. Mais s'applique-t-elle au mouvement organique qui est la réalisation extérieure de l'acte volontaire?

En d'autres termes, est-il par lui-même et directement l'objet de la perception morale? Oui, sans aucun doute, toutes les fois qu'un mouvement organique a pour effet de procurer un bien ou de causer un dommage à autrui, pourvu cependant qu'il soit produit par un être intelligent et libre; autrement, ce ne serait qu'un événement fortuit, dépourvu de toute moralité. Nous ne jugeons même au premier abord les actions des autres, que d'après les résultats des mouvements que nous voyons s'opérer dans leurs organes. Ainsi, que par un concours de certains mouvements organiques, je voie un homme enfoncer un poignard dans le sein de son semblable, même avant de connaître le caractère de l'intention ou de la détermination de l'agent, je juge que c'est là une chose mauvaise en soi, en opposition avec la loi naturelle qui défend l'homicide, et qui condamne tout attentat contre la sûreté d'autrui. Il est vrai que si j'ai lieu de douter que le meurtrier ait voulu réellement ôter la vie à son semblable, ou même lui causer le moindre mal, je m'abstiens d'incriminer le mouvement physique qui a causé la mort de la victime, puisqu'il est certain qu'il n'est moralement mauvais, et, comme tel, imputable à l'agent, que comme signe de la détermination ou de la volition qu'on suppose l'avoir précédé, puisqu'il serait considéré comme innocent s'il y avait absence totale d'intention hostile ou offensive. La maxime : *Quidquid agant homines, intentio judicat omnes*, ne saurait donc être admise sans une explication qui en détermine exactement la signification. Oui, l'homme doit être jugé d'après ses intentions. Voilà pourquoi nous nous déclarons satisfaits quand, choqués par un procédé que nous avons quelque raison de regarder comme une injure, nous recevons de la personne de qui nous croyons avoir à nous plaindre, l'assurance qu'elle n'a pas eu dessein de nous offenser. De là, cette excuse si fréquente dans le commerce ordinaire de la vie : *Je ne l'ai pas fait exprès;* excuse qui apaise aussitôt nos ressentiments, et réprime toute pensée d'inculpation et de vengeance, toutes les fois que nous avons lieu de croire à la sincérité de cette affirmation. Alors le fait dont nous songions à demander réparation n'est plus à nos yeux qu'un accident, qu'un malheur dont la cause intentionnelle.

n'étant plus dans celui qui en est l'auteur apparent, cesse à l'instant pour nous de lui être propre et imputable. Mais le fait pour cela ne change pas de nature, et n'en garde pas moins son caractère de chose défendue et contraire à la règle morale des actions humaines. Ainsi un homicide involontaire reste toujours homicide; une blessure par imprudence ne cesse pas d'être une chose mauvaise en soi; un adultère que l'on commet à son insu n'en est pas moins un adultère; une usurpation de propriété faite par ignorance est toujours une usurpation ; et quand nous sommes témoins de faits semblables, nous ne pouvons pas ne pas les percevoir comme choses comprises d'une manière absolue dans les défenses de cette loi universelle qui a dit à l'homme : Tu ne tueras point; tu ne commettras point d'adultère ; tu ne déroberas pas le bien de ton prochain. Dans tous ces cas, nous ne pouvons même juger que le fait matériel ; car c'est la seule chose qui soit directement perceptible; l'intention ne peut nous être révélée que plus tard, soit par les aveux de l'agent moral lui-même, soit par les preuves qui ressortent de l'examen attentif de toutes les circonstances. Nous commençons donc par condamner, par désapprouver l'action en elle-même, sauf à juger ensuite du degré de culpabilité de celui auquel on l'attribue.

Cette distinction a été consacrée par tous les moralistes, qui reconnaissent des actions *matériellement* bonnes, et des actions *formellement* bonnes ; c'est-à-dire, des actions qui, indépendamment de l'intention de celui de qui elles émanent, se trouvent être en rapport de conformité avec les préceptes de la loi morale, et des actions qui, bonnes ou indifférentes en elles-mêmes, tirent leur mérite et leur degré de moralité de la bonne et vertueuse intention qui les a produites. Mais il faut que ces dernières soient au moins indifférentes, c'est-à-dire qu'elles n'aient rien de contraire à la loi morale. Car la plus excellente intention ne saurait changer le caractère d'une action mauvaise en soi, de même que l'action la plus indifférente en soi ne saurait changer la nature d'une intention criminelle, si celui qui l'a faite croyait en la faisant faire une chose défendue. Son erreur et son ignorance ne sauraient lui

servir d'excuse. Il sera jugé, non pas en raison de l'acte, que nous supposons licite en lui-même, mais en raison de la mauvaise intention, dont il reste toujours responsable.

Il ne suffit donc pas à l'homme, de faire ce que la loi naturelle commande, et de ne pas faire ce qu'elle défend; il faut, pour qu'il ait rempli son devoir, ou pour qu'il ait le mérite de ses actes, qu'il ait agi avec le dessein formel, avec l'intention positive de faire le bien qui est commandé, et d'éviter le mal qui est défendu. Les Grecs et les Latins ne l'entendaient pas autrement, lorsqu'ils distinguaient le devoir moyen, καθηκον *officium medium*, du devoir parfait, κατορθωμα, *officium perfectum;* c'est-à-dire, lorsqu'ils distinguaient les actes par lesquels, sans dessein prémédité, sans volonté précise, la conduite de l'homme se trouve d'accord avec les règles de la morale et les bienséances, des actes par lesquels l'homme ver tueux, ayant la conscience claire du but qu'il se propose d'atteindre, s'applique avec une volonté constante à remplir ses devoirs, et combine toutes ses démarches avec l'intention expresse de se conformer aux lois de l'équité et de l'honnêteté. Voilà pourquoi on n'appelle pas bienfaisant celui qui à son insu et par hasard rend service à quelqu'un. Un chasseur dont le coup de fusil, dirigé sur le gibier qu'il poursuit, viendrait, sans qu'il s'en doutât, blesser ou désarmer un brigand occupé à dépouiller ou à égorger un voyageur, serait fort improprement appelé le sauveur et le libérateur de la victime. Et toutefois, dans ce cas, le service rendu n'en serait pas moins réel. Il aurait fait une chose bonne en soi; mais elle ne lui serait nullement méritoire, parce qu'il n'avait pas l'intention de la faire.

La notion du bien et du mal moral, avons-nous dit, n'est que la connaissance du rapport qui existe entre toute action libre, et la loi qui doit régler l'usage que nous avons à faire de notre liberté.

Mais cette loi, dont l'existence n'est pas contestée, quelle est-elle? Est-ce la loi de conservation, de bien-être et de jouissance? Mais ce ne serait pas là une loi proprement dite, puisque toute loi suppose la généralité, l'universalité. Une loi individuelle n'obligerait pas l'individu, puisqu'elle dépendrait de ses

appétits, de ses besoins, de la disposition de ses organes, de son tempérament. Car ce qui me procure le bien-être en ce moment, peut plus tard me devenir nuisible et préjudiciable; ce qui cause du plaisir à celui-ci peut causer de la douleur à celui-là. Et il est constant que les individus jouissent et se conservent par les moyens les plus divers et souvent les plus contraires. Si donc la loi de jouissance est la règle de nos actions, nos actions sont sans règle, puisque tout est subordonné à la variété presque infinie des tempéraments, des goûts et des inclinations. Nous prétendons au contraire que la loi morale est invariable, qu'elle est la même pour tous, qu'elle est obligatoire pour tous, qu'elle est connue de tous les hommes. Il s'ensuit que la distinction du vice et de la vertu, n'étant que la perception du rapport *absolu* qui existe entre cette loi et les actions libres, ne peut être confondue avec la distinction du plaisir et de la douleur, de l'utile et du nuisible, qui n'est que la notion du rapport *contingent* qui existe entre les qualités de la matière, ou les accidents du monde physique ou social, et nos appétits, nos goûts, nos besoins et nos intérêts.

Pour prouver que le bien et le mal moral s'identifient avec le bien et le mal physique, il faudrait prouver que l'entendement humain ne les distingue pas; il faudrait établir que les mots qui expriment le plaisir et la vertu, la douleur et le vice, l'utile et l'honnête, ont dans le langage la même signification; il faudrait démontrer que leur association ou plutôt leur assimilation est constante, en un mot que l'intérêt et le devoir sont inséparables, et que l'un ne va pas sans l'autre. Or, le contraire a lieu tous les jours. Souvent nous jugeons qu'une action est moralement bonne ou mauvaise, sans savoir si elle est utile ou nuisible; car le sens moral se développe bien avant l'expérience, et l'expérience seule nous apprend à prévoir le résultat de nos actions par rapport à notre bien-être. Souvent notre conscience condamne comme moralement mauvaise une action que nous jugeons utile à nos intérêts. Aristide, chargé par les Athéniens de recevoir la communication d'un projet conçu par Thémistocle et de leur dire ce qu'il en pensait, reconnut qu'il pouvait être fort utile aux intérêts de la République de brûler la flotte des alliés, mais il déclara en

même temps que cela serait souverainement injuste. Souvent la conscience approuve comme moralement bonne une action que nous jugeons devoir nous être nuisible et même funeste. L'homme courageux qui se précipite dans les flots, pour arracher à la mort les victimes d'un naufrage, sait bien qu'il s'expose lui-même à perdre la vie, et qu'il serait de son intérêt de rester tranquille sur le rivage; mais il sait aussi qu'en bravant un danger imminent pour porter secours à ses semblables, il remplit un devoir sublime d'humanité. Souvent la même action nous paraît digne ou indigne de louage, selon que nous la croyons faite sous l'inspiration du devoir, ou en vertu de l'utilité qu'elle procure. J'admire l'homme désintéressé et bienfaisant qui verse une partie de sa fortune dans le sein des malheureux. Mais je n'admire pas l'intrigant et l'ambitieux, qui répand l'or à pleines mains dans les places publiques et les carrefours, pour se rendre populaire et s'emparer du pouvoir. Enfin, quoiqu'il soit vrai de dire que toute action moralement bonne, envisagée sous son point de vue le plus général et le plus élevé, est réellement utile, que l'amour du devoir et l'amour bien entendu de soi-même s'accordent, dans le plus grand nombre de cas, à nous prescrire la même conduite, et que même en ce monde la vraie sagesse consiste à pratiquer le bien et à conformer toutes ses actions à la justice, cette alliance du bonheur et de la vertu n'est pas tellement indissoluble, que nous puissions les identifier l'un avec l'autre. Tout homme heureux est loin de nous paraître vertueux, et autre chose est pour nous le vice, autre chose le malheur. Rien n'est même moins rare que l'association de la vertu avec l'infortune, et du crime avec la prospérité.

Nous savons donc ce que c'est que notre *intérêt*, et ce que c'est que le *devoir*, et nous savons aussi qu'entre la morale de l'intérêt et la morale du devoir il y a un abîme. Nous savons que l'*utile* est variable, contingent, particulier, tandis que le *juste* est invariable, nécessaire, universel; nous savons que le *bien* est obligatoire, et que la *jouissance* ne l'est pas : car si nous nous sentons tenus de pratiquer la *vertu*, nous ne nous sentons nullement obligés de nous procurer du *plaisir*; et nous croyons si peu que notre *intérêt* soit notre *loi*, que, tous les jours, non-seulement nous nous croyons en droit de sacrifier notre utilité,

mais après ce sacrifice, et en raison même de ce sacrifice, nous nous estimons meilleurs qu'auparavant.

M. Cousin fait habilement ressortir toutes ces différences dans le passage suivant : « Le bien, se demande-t-il, n'est-il pas toujours utile à celui qui l'accomplit et aux autres? C'est une autre question qui n'est plus du ressort de la raison, mais de l'expérience. L'expérience la décide-t-elle toujours affirmativement? Même alors, et l'utile fût-il inséparable du bien, le bien et l'utile n'en seraient pas moins distincts en eux-mêmes, et ce ne serait pas à titre d'utile que la vertu serait obligatoire et qu'elle obtiendrait la vénération et l'admiration universelles. On l'admire donc, on ne la prend pas seulement comme utile; l'admiration est un phénomène qu'il est impossible d'expliquer tout entier par l'utilité.

» Si le bien n'était que l'utile, l'admiration que la vertu excite serait toujours en raison de son utilité. Or cela n'est pas. L'humanité a peut-être tort d'être ainsi faite; mais son admiration n'est pas toujours l'expression de son intérêt. L'acte vertueux le plus utile ne peut jamais l'être autant que certains phénomènes naturels qui répandent et entretiennent partout la vie. Il n'y a pas un acte de vertu, si salutaire qu'il soit, qui puisse être comparé sous ce rapport avec l'influence bienfaisante du soleil. Et qui jamais a admiré le soleil? Qui jamais a éprouvé pour lui le sentiment d'admiration et de respect que nous inspire l'acte vertueux le plus stérile? C'est que le soleil n'est qu'utile; tandis que l'acte vertueux, utile ou non, est l'accomplissement d'une loi à laquelle l'agent que nous qualifions de vertueux, et que nous admirons, s'est conformé volontairement. On peut profiter d'une action sans l'admirer, comme on peut l'admirer sans en profiter. Le fondement de l'admiration n'est donc pas l'utilité que l'objet admiré procure aux autres; ce n'est pas davantage, c'est encore bien moins l'utilité que l'action procure à celui qui la fait. L'action vertueuse ne serait alors qu'un calcul heureux; on pourrait bien en féliciter son auteur, mais on ne serait pas tenté le moins du monde de l'admirer. L'humanité demande à ses héros un autre mérite que celui du marchand habile; et loin que l'utilité de l'agent et son intérêt personnel soient le titre et la mesure de l'admiration, c'est un fait que,

toutes choses égales d'ailleurs, le phénomène de l'admiration décroît ou s'élève en proportion même des sacrifices que coûte l'action vertueuse. Mais voulez-vous une preuve manifeste que la vertu ne repose pas sur l'intérêt personnel de celui qui la pratique, prenez l'exemple de l'honnête homme auquel sa vertu tourne en ruine, au lieu de lui être utile; et pour prévenir toute idée de calcul, supposez un homme qui donne sa vie pour la vérité, qui meurt sur un échafaud, jeune et plein de jours, pour la cause de la justice. Ici point d'avenir, donc nulle chance de bonheur ultérieur (ici l'auteur fait abstraction, bien entendu, de l'espérance d'une autre vie); donc nul calcul, nul intérêt personnel possible. Cet homme, si la vertu n'est que l'utile, est un fou, et l'humanité qui l'admire est en délire. Ce délire est un fait pourtant, un fait incontestable; il démontre sans réplique que dans l'entendement humain, tel qu'il est, autre chose est l'idée du bien et du mal, de la vertu et du vice, autre chose l'idée de l'utile, du plaisir et de la peine, du bonheur et du malheur. »

Tout est là en effet. Si le bien coûte à accomplir, si la vertu est un sacrifice, un effort de volonté toujours combattu par l'égoïsme et les passions, une suite d'actes de dévouement et d'abnégation, rien n'est plus opposé que la vertu à la loi de jouissance et de bien-être, à laquelle l'amour de soi, les appétits, les penchants les plus impérieux du cœur humain nous portent à obéir, sans qu'il en coûte jamais à la nature, puisque c'est l'instinct de la nature de fuir la douleur et de rechercher le plaisir.

Au reste, qui ne voit pas que si en théorie, c'est-à-dire dans l'ordre de nos conceptions, l'idée d'utile et de nuisible se confondait réellement dans notre esprit avec l'idée de bien et de mal, cette-même confusion se reproduirait inévitablement dans la pratique; car il nous serait impossible d'établir dans la conduite ordinaire de la vie, dans nos rapports avec nos semblables, des distinctions qui n'existeraient pas dans notre intelligence. Ainsi dans l'hypothèse que nous combattons, chaque homme devrait agir, comme s'il n'y avait effectivement aucune différence réelle entre chercher son bien-être et faire le bien, entre fuir le malaise et éviter le mal; de sorte que

tous les hommes, soit qu'ils fissent le bien, soit qu'ils cherchassent leur bien-être ou leur intérêt, devraient nous paraître au fond poussés par le même motif, dirigés par le même principe, et que toutes les actions devraient par conséquent se ressembler et être jugées de même. Ainsi, dans cette hypothèse, l'action du brigand qui attend le voyageur au coin d'un bois pour l'assassiner et le dépouiller, devrait nous paraître devoir être qualifiée absolument de la même manière et avoir le même caractère que l'action de saint Vincent-de-Paule ouvrant des hospices à l'enfance délaissée et à la vieillesse infirme, et consacrant sa vie entière au soulagement des malades, au rachat des captifs, à la délivrance des prisonniers. Or en est-il ainsi? Tous les mobiles d'action nous paraissent-ils identiques, et les actions elles-mêmes nous semblent-elles toutes marquées du même caractère? Attachons-nous la même idée aux mots vertu et plaisir, et les mots devoir et intérêt sont-ils pour nous synonymes? Or si le langage de tous les peuples consacre la différence qui existe entre les mots et les idées qu'ils représentent, leur prétendue identité est donc une chimère, et il faut reconnaître qu'il y a dans l'intelligence un principe universel qui les distingue, principe qui dirige tous les hommes dans l'ordre des conceptions comme dans l'ordre des actions, dans la théorie comme dans la pratique.

En effet, le plus intrépide sceptique en revient toujours, quoi qu'il fasse, à cette distinction du bien et du mal. En vain s'efforce-t-il de passer le niveau sur ces deux idées, et de combler, comme dit, Fénelon l'abîme qui les sépare. En vain dans son orgueil insensé, se dresse-t-il contre la croyance de tous les siècles! Ce n'est pas seulement un duel contre l'opinion de l'humanité qu'il soutient, c'est un duel contre lui-même, contre sa propre nature, contre ses convictions les plus intimes, et un pareil combat est impossible; car pour le soutenir il faudrait ne jamais se démentir, ne jamais se laisser prendre en défaut, ne jamais contredire ses paroles par sa conduite, ou sa conduite par ses paroles, et encore une fois cela est au-dessus des forces et du pouvoir de l'homme, car l'homme ne peut soutenir un rôle qui n'est pas celui de l'humanité. Une raison factice ne peut lutter contre la véritable raison, contre

cette raison qui est nous-mêmes, mais qui est indépendante de nous, mais qui nous domine, parce que nous l'avons reçue et que nous ne la constituons pas. Le sophiste peut donc tromper les hommes, mais il ne se trompera pas lui-même. Après avoir nié la conscience et le devoir, après avoir démontré qu'il n'y a ni loi morale qui oblige, ni distinction entre le vice et la vertu, il trouvera bon et juste que son voisin respecte sa propriété, que les tribunaux punissent celui qui attente à son honneur ou à sa vie, que ses serviteurs lui soient fidèles, que sa femme observe aussi la foi conjugale, que ses enfants soient dociles, respectueux, reconnaissants, qu'ils honorent ses cheveux blancs, et qu'ils soient l'appui de sa vieillesse; il s'élèvera avec indignation contre l'ingrat qui méconnaît ses bienfaits, contre l'ami perfide qui le livre à son ennemi, contre l'arbitraire du pouvoir qui vient le frapper sans provocation de sa part, contre les concussions de l'homme d'état qui s'enrichit aux dépens de la fortune publique, contre l'iniquité du magistrat qui vend la justice, contre le citoyen qui trahit son pays; et lui-même ne se croira-t-il pas obligé d'être honnête homme, loyal, esclave de sa parole, juge intègre, secourable au malheureux? Et s'il le nie, pourquoi donc s'offense-t-il, comme d'une injure, des propos qui tendraient à le faire passer pour un fripon, pour un lâche, pour un hypocrite, pour un homme sans foi, sans moralité, sans honneur? Pourquoi cette aumône au pauvre qui implore sa pitié? Pourquoi cette sympathie et cette confiance pour l'homme probe, et ce mépris pour le misérable qui l'a trompé? Pourquoi ne flétrit-il pas comme un acte de folie le dévouement d'un d'Assas, et la charité d'un Belzunce? Pourquoi ces louanges qu'il accorde à certaines actions, ces récompenses qu'il appelle sur leurs auteurs? Pourquoi ce blâme qu'il attache à d'autres, ces châtiments qu'il se sent le besoin d'attirer sur elles? C'est que la conscience est plus forte que la volonté, et que la liberté de l'homme ne va pas jusqu'à changer les lois de son intelligence.

Toutefois, il n'est que trop vrai que le sens moral peut s'obscurcir et s'alté[illegible] l'influence des fausses opinions et des mauvaises [illegible] notion du bien et du mal peut

cesser de nous apparaître avec cette clarté qui la distingue dans une conscience pure et éclairée par une bonne éducation. A mesure que l'esprit perd l'habitude d'être attentif à ses révélations, pour s'attacher uniquement aux associations d'idées qui se forment sous l'empire de la passion et de l'intérêt, l'idée du de oir, ensevelie et comme étouffée sous la multitude des conceptions étrangères qui la dominent, finit par rester dans l'esprit comme inaperçue, et à la longue par être comme non avenue pour celui qui n'en fait jamais l'application. Ainsi, l'habitude si commune chez les hommes du monde de ne considérer dans les actions vertueuses que les avantages qu'elles procurent, et dans les actions vicieuses que les inconvénients qui en résultent, de décorer du nom de vertu tout ce qui leur est utile, et de flétrir du nom de vice tout ce qui leur nuit, mais surtout cette hypocrisie qui porte tant d'hommes à vouloir passer pour amis de la vertu, alors même qu'ils ne cherchent que leur propre intérêt, sont éminemment propres à effacer à la longue toutes les distinctions de la morale, à jeter une déplorable incertitude dans les consciences, à fausser peu à peu le jugement, et à substituer dans beaucoup d'esprits des préjugés plus ou moins incurables aux principes éternels de la raison. Quand l'intelligence est ainsi subjuguée par le penchant à réitérer certaines associations d'idées, on perçoit encore le caractère moral de ses actes ; mais l'esprit ne tient plus aucun compte de ces perceptions, et les assimile à toutes les autres conceptions que son imagination enfante. Vienne cependant une circonstance où l'intérêt personnel cesse de s'interposer entre l'homme et sa conscience, alors la nature reprend ses droits, et la lumière de la vérité brille sans aucun voile. C'est ce qui explique pourquoi les hommes sont souvent d'autant plus sévères pour les autres, qu'ils sont plus indulgents pour eux-mêmes ; car autant la volonté est disposée à saisir les défauts d'autrui, autant elle l'est peu à nous montrer les nôtres : *Linx envers nos pareils, et taupes envers nous*, a dit si ingénieusement Lafontaine.

§ II. — *De l'origine et de la nature des jugements moraux.*

De tout ce qui précède, nous pouvons conclure avec certi-

tude que l'homme distingue le bien et le mal, que le bien et le mal n'est, ni le plaisir et la douleur, ni l'utile et le nuisible, mais qu'il consiste dans la conformité ou la non-conformité de nos actions avec une règle souveraine dont la connaissance se révèle à nous avec la conscience de notre propre liberté; que par conséquent être vertueux ou vicieux, c'est observer ou enfreindre les commandements et les défenses de cette loi; enfin que non-seulement la distinction du bien et du mal n'a pas d'autre raison, d'autre possibilité d'être que l'existence d'une loi commandant ou défendant certaines choses, mais encore qu'une telle loi entraîne l'obligation absolue d'obéir, et qu'ainsi la notion du devoir est inséparable de la perception du caractère moral de nos actes.

Mais sans nier positivement la réalité de ces distinctions et la vérité de ces principes, on a nié qu'il y ait dans l'homme un sens moral qui lui soit propre; on a nié qu'il puisse de lui-même et par les seules lumières de la conscience saisir le rapport qui existe entre ses actions et la loi suprême qui en est la règle; ce qui nous conduit à examiner quelle est l'origine et quels sont les caractères des jugements moraux. Quoique la question dût nous paraître suffisamment résolue, puisque toute la discussion à laquelle nous venons de nous livrer tend à établir que la notion de moralité et la croyance qui l'accompagne est intuitive, c'est-à-dire immédiate, nécessaire, universelle; cependant, comme certains philosophes nient que l'intuition en soit la source, et prétendent, les uns qu'elle est due à la réflexion, les autres qu'elle est le résultat de l'éducation, d'autres enfin qu'elle est une acquisition du raisonnement et de l'expérience, il convient de répondre directement à chacune de leurs objections. Nous aurons donc à vérifier dans ce paragraphe si, quand nous jugeons de la distinction du juste et de l'injuste, nous en jugeons nécessairement, irrésistiblement, d'après une lumière directe, naturelle à l'homme, indépendante de toute convention humaine, distincte de toutes les idées que nous pouvons recevoir par voie d'enseignement et d'autorité, ou bien si les vérités qui sont l'objet de ses jugements nous sont communiquées par le témoignage de ceux qui nous entourent, si elles sont le fruit des combinaisons de la raison éclairée par

nos besoins et par l'expérience des choses humaines, si par conséquent elles sont contingentes, variables de leur nature, c'est-à-dire subordonnées à la différence des habitudes intellectuelles, des positions et des accidents de la vie sociale, et des opinions qui se forment sous leur influence : grave question qui a été souvent controversée, et qui l'est encore de nos jours.

Et d'abord que veut on dire quand on prétend que les jugements moraux sont dus à la réflexion? Si par réflexion on entend l'observation dirigée sur le résultat matériel des actions, comme ce résultat n'est autre chose que l'utile et le nuisible, cette opinion tend seulement à confondre le bien et le mal moral avec ce qui est contraire ou conforme à notre bien-être : opinion que nous avons déjà suffisamment réfutée. Que l'observation nous fasse connaître que telle action convient ou ne convient pas à nos intérêts, cela empêche-t-il que cette même action, indépendamment de son utilité, ne nous apparaisse avec son caractère de bonté ou de perversité morale?

Si au contraire, par réflexion, il faut entendre l'acte de l'esprit faisant effort pour rendre claire et distincte une notion obscure et confuse, et c'est là le sens qu'on attache généralement à ce mot, elle suppose donc une perception antérieure qui en est l'objet et à laquelle elle s'applique. Par conséquent, les jugements moraux spontanés ont précédé les jugements moraux réfléchis. Ainsi, quand je suis en présence d'un malheureux qui me demande l'aumône, ou quand je vois une personne qui est en danger de périr et qui implore mon secours, est-ce que je ne sais pas immédiatement, spontanément, qu'il serait bien de leur rendre le service qu'ils réclament, et mal de le leur refuser? Ainsi encore, s'il s'agit pour moi de reconnaître une dette que j'ai contractée, ou de restituer un dépôt qui m'a été confié, est-ce que je ne sais pas immédiatement, spontanément, que la négation d'une dette ou d'un dépôt est une action injuste, méprisable, réprouvée par la morale, et qu'il est au contraire conforme aux principes de l'honnêteté et de l'équité de remplir ses obligations et de rendre ce qui ne vous appartient pas? Supposez qu'un homme entre dans la chambre d'un étranger, qu'il y voie une montre suspendue et qu'il

ait la tentation de s'en emparer, est-ce que sa conscience ne l'avertira pas immédiatement qu'en s'appropriant l'objet il commettra un acte illicite ? Si la réflexion seule lui donnait l'idée du mal dont il va se rendre coupable, comme la réflexion est une opération toute volontaire, qu'il est au pouvoir de l'esprit de déployer et de diriger à son gré, il dépendrait de lui d'apercevoir ou d'ignorer le caractère de l'acte médité, puisque, libre d'arrêter exclusivement sa réflexion sur les avantages que le vol pourra lui procurer, il pourrait fort bien ne pas vouloir l'envisager sous le point de vue de son opposition avec la loi, et du châtiment qu'il mérite, et par conséquent se cacher entièrement à lui-même son caractère de perversité morale. Mais il n'en est pas ainsi. La volonté ne peut rien sur le jugement. Nous ne pouvons nous trouver placés dans une position qui nous impose quelque devoir, sans connaître aussitôt ce qu'il est bien et ce qu'il est mal de faire, et non-seulement sans distinguer le bien et le mal, mais encore sans nous sentir obligés de faire l'un et d'éviter l'autre. La perception morale est donc involontaire, instantanée, intuitive, et elle doit l'être ; car l'homme, pour agir, a besoin d'une règle, et cette règle, qui est hors de lui, doit se révéler immédiatement à sa conscience. Même lorsqu'il raisonne ses actions, il y a pour lui nécessité de s'appuyer sur quelques principes fondamentaux, que lui fournisse l'intuition, et dont il puisse, dans les circonstances où il a quelques doutes à résoudre, déduire la conduite qu'il a à tenir. Or, ce sont ces principes que nous disons que Dieu a déposés au fond de toutes les âmes, et qui sont indépendants de la réflexion. Dire que la distinction du bien et du mal est le résultat de la réflexion, c'est dire qu'elle est une création de notre volonté. Mais l'âme par ses actes d'attention ne crée pas les idées ; elle ne fait qu'éclaircir celles qui existent déjà dans l'entendement. Réfléchir sur ses actions n'est pas leur imprimer leur caractère de moralité ; c'est le constater distinctement, c'est le déterminer avec clarté et précision. La réflexion produit au grand jour les premières lueurs de la conscience, voilà son rôle unique. Elle est la seconde phase de la connaissance morale, dont la spontanéité est la première. Et tandis que l'intuition spontanée du bien et du mal est comme

le rayon de cette lumière universelle que Dieu fait briller dans toute âme humaine pour lui manifester la vérité, la réflexion est comme le regard de l'âme qui, par un acte volontaire d'attention, s'approprie cette lumière, l'individualise, la subjective, se la rend, pour ainsi dire, personnelle et engendre par cela même la responsabilité morale, qui n'existe en effet que pour les actes réfléchis et délibérés.

Veut-on dire enfin que les jugements moraux ne se forment en nous qu'à l'époque où l'homme commence à réfléchir? Rien de plus incontestable. L'intelligence se développpe d'abord spontanément sous la seule influence de la nature. Mais tant que l'âme, par le libre exercice de sa réflexion et de sa volonté, n'a pas pris, pour ainsi dire, possession d'elle-même, tant qu'elle subit passivement les idées que lui apportent ses perceptions diverses, sans réagir sur elles par l'attention qu'elle leur prête et par l'effort qu'elle fait pour s'en rendre compte, ses idées restent vagues et obscures, et sont insuffisantes pour constituer l'acte moral. C'est sur cette donnée de l'observation psychologique que se fondent les moralistes et les jurisconsultes pour déclarer que les actions ne sont imputables à l'homme que lorsqu'il est parvenu à l'âge de discrétion. Mais de ce que le caractère de bonté ou de perversité morale n'appartient qu'à l'acte réfléchi et libre, s'ensuit-il que ce caractère n'est pas l'objet d'un jugement immédiat?

Une autre opinion est celle qui attribue les jugements moraux à l'éducation, c'est-à-dire à l'enseignement que reçoit tout homme vivant au milieu de la société. Et l'on ne veut pas seulement dire par là que l'homme ne distingue le bien et le mal qu'à une certaine époque de la vie, c'est-à-dire à l'âge où il a déjà reçu quelques leçons, ce qui est vrai, mais que c'est l'éducation même qui crée la conscience, et qui lui apporte cette lumière au moyen de laquelle il juge ensuite de la moralité de ses actes. Et l'on appuie cette opinion sur l'exemple de certaines hordes sauvages, de plusieurs enfants abandonnés dans les forêts, et surtout des sourds-muets de naissance, qui, dépourvus d'éducation, ne forment point, dit-on, de jugements moraux. Nous ferons observer d'abord que la question n'est pas de savoir si l'état de société est une condition indispensa-

ble pour le développement de la conscience morale. La vie sociale nous mettant seule en rapport avec nos semblables, et toute la morale *humaine* étant fondée sur l'établissement des rapports sociaux, il va sans dire que quand ces rapports n'existent pas, les principes de justice et d'équité ne peuvent être perçus par celui qui n'a aucune occasion de les percevoir. Pour savoir qu'il ne faut pas faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fît à nous-mêmes, il est clair qu'il faut avoir vécu parmi les hommes; sans cela il est évidemment impossible de se faire une idée des devoirs qui nous obligent envers eux. Il faut être membre de la famille ou de la cité, pour saisir les rapports qui lient les hommes entre eux et concevoir les obligations mutuelles qui en dérivent. Mais comme on ne peut faire partie d'une société domestique ou civile sans recevoir de la famille ou de la cité un enseignement quelconque, on en a conclu faussement que c'est à cet enseignement même que nous devons la faculté de juger du caractère moral des actions, et que tous nos jugements moraux nous sont suggérés par voie d'éducation et d'autorité. Telle est la question qu'il s'agit de résoudre. Examinons donc les faits qu'on nous cite à l'appui de l'assertion que nous combattons.

Il faut d'abord écarter les exemples empruntés à la vie sauvage; car non-seulement les sauvages vivent en société, mais encore ils reçoivent de ceux qui les entourent une certaine éducation, et par conséquent il nous serait impossible de trouver le fait moral assez dégagé de toute influence étrangère, pour montrer la conscience parfaitement indépendante de toute idée communiquée. Nous affirmons toutefois avec assurance que le sauvage le plus dépourvu de ce qu'on appelle éducation connaît ce précepte de la loi naturelle qui nous défend de traiter autrui autrement que nous ne voudrions qu'il nous traitât nous-mêmes. L'homme vivant parmi ses semblables n'a besoin d'aucune leçon pour que le sentiment de la justice s'éveille en lui. Sa sociabilité ne saurait même s'expliquer que par sa moralité : si sa conscience était l'œuvre factice de la civilisation, et non pas une faculté native, ce ne serait pas plus un être moral que l'animal féroce, qu'on parvient à

apprivoiser et à dresser à la domesticité, mais dont la nature sauvage et les instincts cruels sont toujours prêts à reprendre leur empire.

Nous écarterons aussi l'exemple des sourds-muets de naissance, parce que là encore la simultanéité du développement de la conscience morale et de l'influence de l'éducation favorise la confusion de ces deux faits, et qu'il est fort difficile de démêler ce qui est dû à l'une de ce qui est dû à l'autre. Le sourd-muet vivant au-milieu de la société, nourri, élevé par ses parents, en rapport continuel avec des êtres semblables à lui, en reçoit nécessairement une foule de leçons par les yeux, s'il ne peut en recevoir par la parole. Par conséquent, rien de plus facile que d'attribuer à ces premières leçons, quelque incomplètes qu'elles soient, la notion du bien et du mal qui se manifeste en lui. Et qu'on ne dise pas que plusieurs sourds-muets, après avoir été enseignés par des maîtres, et être entrés en communication avec la pensée commune par le moyen des signes, ont déclaré qu'avant de pouvoir se mettre en rapport avec les autres hommes, ils n'avaient aucune idée de Dieu ni du devoir ; car cette assertion de leur part ne prouve rien, ou du moins ne prouve qu'une chose : c'est qu'un langage quelconque est indispensable pour analyser la pensée ; c'est que tant que cette analyse n'a pas été faite, la pensée ne se présente à la conscience que sous la forme d'une synthèse où tout est mêlé, confus et obscur ; c'est que le langage, quel qu'il soit, nécessaire pour décomposer la pensée, indispensable pour en reconnaître les élements, peut seul nous faire distinguer les notions et les jugements renfermés dans nos perceptions, et par conséquent nous les rendre clairs. Donc il est aisé de comprendre que le sourd-muet, manquant de signes pour caractériser ses idées, incapable de les saisir sous une forme parfaitement déterminée, et de les confier dans cet état à la mémoire, peut facilement se persuader que parce qu'il n'a pas eu, avant son initiation au commerce des idées par le langage, la notion claire d'une cause universelle, et de la distinction du bien et du mal, il ne l'avait pas du tout. Mais de ce qu'il lui est impossible de se rappeler exactement des idées qui durent rester obscures, confuses et sans forme dans son

esprit, tant qu'elles manquèrent de signes, pour leur donner en quelque sorte la vie et l'être, tant qu'elles ne furent pas éclaircies par les moyens que fournit le langage pour exercer utilement la réflexion, peut-on conclure que c'est l'éducation qui les lui a données? Le témoignage du sourd-muet est donc nul pour décider la question. Il ne peut pas plus se rendre un compte exact de l'état de son intelligence, avant d'avoir participé aux bienfaits de l'éducation, que ne peut se rendre compte des deux premières années de son existence, l'homme doué de la mémoire la plus heureuse. Car, de toutes ces perceptions antérieures, de tous ces phénomènes intellectuels qui n'ont jamais eu de signes propres à les représenter, que peut-il lui rester, si ce n'est un souvenir vague, indécis, indéterminable, c'est-à-dire à peu près rien? Le langage qui lui permet maintenant d'analyser sa pensée actuelle, ne peut plus rien pour démêler le chaos de ses pensées passées ; et, à l'exception des faits sensibles que la mémoire peut lui retracer d'une manière plus ou moins fidèle, parce que les sens, indépendamment du langage, sont un véritable instrument d'analyse, toutes ses anciennes conceptions métaphysiques sont perdues pour lui, faute de moyens pour les fixer dans l'entendement.

Et toutefois, mettons le sourd-muet le plus étranger à toute éducation, en présence d'un autre enfant de son âge, et supposons que celui-ci, sans y avoir été provoqué en aucune manière, le maltraite, lui ravisse avec violence les instruments de ses jeux, le prive de la liberté de ses mouvements, croyez-vous que le sourd-muet n'aura pas le sentiment de l'injustice commise à son égard? Et si ensuite son camarade manifeste son repentir par des signes non équivoques, s'il lui rend ce qu'il lui a pris, en y ajoutant quelque objet qui lui appartienne, s'il cherche enfin à réparer le mal qu'il lui a fait, par toutes sortes de petits services et de témoignages d'amitié, croyez-vous que le sourd-muet ne connaîtra pas qu'autant il était mal d'agir comme il le faisait précédemment, autant il est bien d'agir comme il le fait maintenant?

Mais pour mieux faire ressortir encore l'indépendance du sens moral de l'éducation, supposons qu'un homme, ayant jusque là vécu isolé et solitaire, soit tout à-coup transporté au

milieu de ses semblables : quoi ! vous prétendez qu'on aura besoin de lui apprendre que sa condition d'existence au milieu d'eux est de les respecter, s'il veut qu'on le respecte, et de leur faire du bien s'il veut qu'on lui en fasse. Mais vous attribuez à l'éducation un pouvoir qu'elle n'a pas. L'éducation agit par association d'idées, et nullement par création; le plus habile maître du monde ne pouvant jamais donner à son élève une idée simple (et l'idée de justice est une idée simple), si cette idée n'avait été déposée dans sa conscience par la nature, non plus qu'il ne donnerait à un homme l'idée des couleurs, s'il était aveugle-né. Le sens moral n'est pas moins nécessaire pour percevoir le bien et le mal, que le sens de la vue pour percevoir les étendues visuelles. Mais, dira-t-on, l'aveugle-né croit à l'existence des couleurs sans les percevoir; de même ne peut-on pas croire à la distinction du juste et de l'injuste, sur la foi et sur l'autorité d'autrui? Non, mille fois non; cela est de toute impossibilité. L'aveugle-né croit, dit-on, à l'existence des couleurs. Oui, sans doute, il peut y croire, par une adhésion volontaire de son esprit au témoignage de tous ceux qui l'entourent. Mais qu'est-ce que c'est pour lui que la couleur? C'est un mot qui frappe son oreille, mais qui ne lui représente rien, parce qu'il n'a aucune idée, aucune connaissance de la chose signifiée par ce mot. Il croit aux couleurs, je le veux bien, parce qu'on les lui affirme. Mais à quoi peut lui servir cette croyance, s'il ne les conçoit pas, s'il ne les comprend pas? Il n'en reste pas moins vrai que pour lui les couleurs n'existent réellement pas. De même le juste et l'injuste, le bien et le mal, l'obligation morale et le devoir ne seraient pour lui que des mots, si sa conscience ne lui révélait la chose qui est signifiée par ces mots; et jamais il ne serait capable d'en faire l'application à ses actes et à ceux d'autrui, s'il était privé, comme l'aveugle-né pour les couleurs, du pouvoir de saisir par lui-même le caractère moral de ses actions. En un mot, toute éducation suppose une base; ce sont les idées qui se produisent en nous par le développement naturel de l'intelligence. C'est sur ce fondement primitif que l'éducation doit construire. Si cette base manquait, l'éducation bâtirait en l'air. Socrate l'avait bien senti. Que se proposait-il dans ses enseignements?

Pourquoi cette foule de questions habilement ménagées qu'il adressait à ses disciples, si son dessein n'était pas de les forcer à mettre en lumière les vérités dont il prétendait que le germe est caché dans toute conscience humaine? Il ne créait point, disait-il, les idées de ceux qu'il interrogeait; il ne faisait que leur donner l'occasion de se produire, au moyen de l'étude attentive de soi-même. Les partisans du système que nous combattons se flattent-ils donc de substituer une œuvre factice à l'œuvre du Créateur? Si nous devons toutes nos idées à l'éducation, alors qu'ils nous disent donc ce que c'est que l'intelligence de l'homme, avant l'éducation? Existe-t-elle, ou n'existe-t-elle pas? Si elle n'existe pas, le maître qui enseigne en est donc le créateur! et si elle existe, qu'ils reconnaissent donc que Dieu doit l'avoir pourvue de tout ce qui lui est nécessaire pour constituer une intelligence, c'est-à-dire de certaines facultés capables de se développer par elles-mêmes et sans le secours d'autrui.

Ne voit-on pas que s'il n'y a rien de propre et de personnel dans nos perceptions, et si la raison de chacun n'est qu'une raison d'émprunt, n'est que la raison de tout le monde, nous tombons dans le système panthéiste des gnostiques, et que de même que dans leur *plérôme* ou monde supérieur, les Éons ne sont que des émanations qui s'engendrent les unes les autres, dans une progression toujours décroissante, chaque intelligence humaine ne serait qu'une émanation d'une ou de plusieurs autres intelligences, en qui elle aurait sa raison d'existence. Si nos idées sont le résultat de l'éducation, si je ne puis connaître par moi-même, juger par moi-même, raisonner par moi-même, prononcer moi-même sur la vérité ou sur la fausseté des enseignements que je reçois, je ne suis en réalité pas plus intelligent que les corps inorganiques, qui subissent l'action de la lumière sans pouvoir réagir sur elle. Et comme tout acte de volition n'est que la réduction ou conversion d'une idée en fait, je dois renvoyer la responsabilité de mes actions à ceux de qui je tiens mes idées, puisque mes volontés ne peuvent m'être imputables, qu'autant que mes idées seraient miennes. Ainsi l'hypothèse de la communication des jugements moraux par voie d'éducation anéantit la liberté

humaine. Car ce serait agir fatalement que d'agir d'après des combinaisons intellectuelles qui, au lieu d'avoir leur principe dans notre propre raison, nous seraient toutes suggérées et par conséquent étrangères. En un mot, point de moralité sans personnalité, et point de personnalité sans connaissance intuitive.

Sans doute il y a quelque chose de séduisant et de vrai dans cette génération des intelligences par l'enseignement, et nous sommes loin de nier l'influence de l'éducation sur les idées et sur les croyances; elle est immense. C'est une loi de l'humanité que l'homme doit être enseigné. La transmission de la vérité par l'enseignement, par la parole, est un moyen admirable de ramener sans cesse à l'unité des êtres dont l'origine, la nature et les destinées sont les mêmes, mais dont les passions et les intérêts ont des tendances si diverses. Mais prenons garde de confondre les principes de la morale avec les dogmes de la religion. La foi aux mystères que le christianisme nous révèle, n'étant pas renfermée dans une perception directe et naturelle, ne peut reposer que sur le témoignage d'une autorité enseignante. Voilà pourquoi elle n'est pas irrésistible, et voilà pourquoi aussi elle est si méritoire pour l'homme qui adhère ainsi volontairement, qui soumet ainsi sa raison à des vérités qu'il ne peut comprendre. Mais la foi aux principes de la morale est une foi irrésistible, et par conséquent sans mérite, parce qu'elle est naturelle, immédiate, et qu'elle entraîne invinciblement l'adhésion de l'esprit. On peut donc ignorer les mystères de la religion, ou, les connaissant, n'y pas croire, et cette incrédulité n'est que trop répandue et trop réelle; car pour y croire, il faut un effort de la volonté, il faut faire une libre abnégation de tout orgueil humain, pour subordonner humblement son sens particulier aux décisions de l'Église. Mais nul n'ignore les principes de la loi naturelle, et il n'est au pouvoir de personne de ne pas y croire. Car l'évidence même est ici pour chacun le principe de la certitude et de la conviction.

Or, cette irrésistibilité des croyances renfermées dans les jugements moraux est tout-à-fait inconciliable avec l'opinion de ceux qui les considèrent comme communiquées. Car les éducations sont diverses : les unes sont bonnes, les autres sont

mauvaises, tout le monde le reconnaît. Or, si toutes conduisaient égalément à des croyances irrésistibles, il en résulterait les jugements moraux les plus divers, les plus contradictoires, et tous cependant seraient également nécessaires. Quelle absurdité ! Mais elle deviendra plus palpable encore, si nous continuons de raisonner dans cette hypothèse. Supposons un enfant élevé par une troupe de brigands. Certes l'enseignement qu'il y recevra différera prodigieusement de celui qu'il aurait reçu dans une famille d'honnêtes gens. Eh bien ! si sa conscience est l'œuvre de son éducation, il devra croire, et croire irrésistiblement qu'il est bien, qu'il est juste de voler et d'assassiner. Par conséquent si cet enfant, après avoir grandi dans l'habitude du brigandage est saisi et déféré aux tribunaux, il devra juger qu'il est souverainement injuste de le condamner à la mort ou aux galères pour des faits qu'on lui a appris à considérer comme innocents ou légitimes. Son excuse est donc toute prête, et nos adversaires doivent la trouver bonne, s'ils sont conséquents avec eux-mêmes : ceux parmi lesquels j'ai vécu m'ont enseigné que le devoir de l'homme est de dépouiller les passants, et de les tuer, s'ils résistent. Or le voleur le plus enraciné dans le crime sera-t-il tenté de présenter cette excuse, comme moyen de justification ? Et s'il ne la présente pas, s'il s'attache au contraire à démentir les faits qu'on lui reproche, c'est donc qu'il passe condamnation sur leur caractère moral ; c'est donc qu'il y a dans sa conscience une voix plus forte que l'éducation qui lui crie que le vol et l'homicide sont réprouvés par les lois de l'humanité, et qu'ils méritent châtiment. Les hommes les plus dépourvus de ce qu'on appelle bonne éducation distinguent donc le bien et le mal ; ils les distinguent par une vue immédiate qui ne leur laisse aucun doute sur la réalité de cette distinction. Les brigands observent entr'eux les lois de l'équité naturelle. Ils se secourent et se défendent mutuellement ; ils s'abstiennent de se nuire les uns aux autres ; ils se piquent d'être fidèles à leur parole et à leurs engagements ; ils trouvent juste de partager également le butin, ils punissent la trahison, la fraude, la mauvaise foi. En un mot, leur association n'est pas régie par des règles autres que celles qui régissent toutes les sociétés.

Seulement l'application de leurs idées de justice ne s'étend pas au-delà de la sphère où se renferme l'intérêt qui les rassemble; non pas qu'ils ne comprennent très-bien que cette justice qu'ils croient se devoir les uns aux autres, ils la doivent également à tous les autres hommes, mais parce que volontairement et librement ils sont convenus d'en restreindre l'application à eux seuls, et aux rapports particuliers qui les lient, et de mettre hors la loi le reste du genre humain.

Ceci démontre avec évidence que l'éducation ne crée pas la conscience, puisque la conscience se fait jour malgré l'éducation, puisque les habitudes les plus immorales ne peuvent étouffer entièrement sa voix. Si les notions du juste et de l'injuste étaient dues à l'éducation, comment expliquerait-on leur nécessité, leur identité, leur universalité ? pourquoi, malgré la différence des éducations, tous les hommes portent-ils les mêmes jugements moraux ? Pourquoi, par exemple, la représentation fictive d'un grand acte de vertu, d'un grand sacrifice fait au devoir, excite-t-elle parmi deux ou trois mille spectateurs de tous les rangs et de toutes les classes, un sentiment unanime d'approbation, et pourquoi le spectacle d'un acte de cruauté, d'injustice, de bassesse ou d'hypocrisie soulève-t-il l'indignation générale ? Pour que le sens moral dépendît de l'éducation, il faudrait qu'il changeât avec l'éducation, ce qui n'est pas. Le sens moral ne se modifie pas avec les circonstances. Dieu n'a pas voulu mettre une chose aussi indispensable que la connaissance du devoir à la merci des hommes e des accidents de la vie. L'homme né pour l'action, doit porter sa règle d'action avec lui, et cette règle doit être immuable.

Les jugements moraux ne sont pas plus une acquisition de l'expérience et du raisonnement qu'ils ne sont le résultat de l'éducation. Car si l'on veut dire par là que l'idée du bien, l'idée du devoir nous vient petit à petit, et pour ainsi dire fraction par fraction, nous demanderons combien il faudra d'expériences pour l'obtenir entière et complète. Aurons-nous, par exemple, après cinq expériences, le quart de l'idée du bien, et après dix, la moitié ? Mais si une première expérience ne nous donne pas cette idée, mille ne nous la donneront pas davan-

tage; et si une seule expérience nous la donne, il est inutile d'aller plus loin. Nous l'avons tout entière avec tous ses développements. En outre, l'expérience se fonde sur l'induction et l'analogie. Or qu'est-ce qu'induire ? c'est généraliser une qualité trouvée dans un objet, soit en l'étendant du présent et du lieu où nous l'observons à tous les points du temps et de l'espace, soit en l'attribuant à d'autres objets avec lesquels nous avons reconnu que le premier avait quelques rapports. Or ce n'est pas ainsi que procède l'esprit dans le jugement porté sur le caractère moral des actions. Pour apprécier leur bonté ou leur perversité morale, nous n'avons pas besoin de généraliser nos observations, de sortir du temps et du lieu où nous sommes, d'établir des rapprochements et des analogies. Chaque acte libre nous apparaît intuivement, en lui-même et d'une manière absolue, bon ou mauvais, indépendamment de toute comparaison avec d'autres actes libres. Aussitôt qu'il est conçu, il est perçu par la conscience avec le caractère qui lui est propre. Il en est de même de nos intentions; aussitôt qu'elles sont formées dans l'esprit, elles se révèlent au sens intime telles qu'elles sont, innocentes ou coupables, conformes ou contraires à ce que nous croyons que la morale commande ou défend. L'expérience n'est donc pour rien dans la notion du bien et du mal.

Pour que les jugements moraux dont nous parlons fussent une acquisition du raisonnement, il faudrait qu'ils fussent déduits de jugements antérieurs. Mais si ces jugements antérieurs n'étaient pas déjà eux-mêmes des jugements moraux, comment de principes qui n'auraient eux-mêmes aucun caractère de moralité, pourrait-on faire découler des conséquences morales ? On a beau faire; on ne peut tirer la notion du bien et du mal que de la notion même du bien et du mal; et l'on ne peut conclure les devoirs de l'homme que des principes même de l'obligation morale. Il faut donc reconnaître qu'indépendamment de ces règles secondaires de conduite, dont nous obtenons la connaissance par la voie du raisonnement, il y a des devoirs fondamentaux, des devoirs principes, dont tous les autres ne sont que des applications et des conséquences. Or il est tout simple que les devoirs déduits se démontrent, puisque ce

ne sont que des conclusions renfermées dans certaines prémisses. Mais ces prémisses n'ayant rien qui leur soit antérieur dans l'intelligence, sont par cela même indémontrables. Elles n'ont d'autre preuve de leur certitude, abstraction faite de l'appui qu'elles trouvent dans le témoignage universel, que l'irrésistibilité de la croyance qui s'attache à leur perception.

Il est vrai que de même qu'on avait nié que les jugements moraux soient immédiats, on nie qu'ils aient pour objet des vérités nécessaires et qu'ils soient universels. Ils n'ont pas, dit-on, pour objet des vérités nécessaires ; car nous concevons les mêmes actions comme pouvant être bonnes ou mauvaises, selon les circonstances. Si l'on veut dire par là que le même mouvement organique peut changer de caractère, suivant la nature de la détermination qui l'a produit, et que la même détermination peut être innocente ou criminelle, suivant la nature de l'intention qui y a présidé, rien de plus vrai. Considéré par rapport à l'agent moral, il est certain que le même mouvement organique sera appelé crime ou accident, selon qu'il sera volontaire ou involontaire; acte de vertu ou calcul d'intérêt, selon que celui qui l'a opéré a été mu par une intention charitable ou égoïste, et s'est proposé le bien d'autrui ou le sien propre. Mais que conclure de là? S'ensuit-il que le bien et le mal puissent changer dans leur essence; que ce qui était bien, par exemple, puisse devenir mal, et réciproquement? Supposez qu'un homme inspiré par un sentiment d'humanité présente un breuvage à un malheureux dans le but de le soulager, et que ce breuvage, au lieu de lui apporter un secours utile, aggrave encore sa maladie, et même lui donne la mort; voilà sans doute un fait, qui, envisagé uniquement sous le point de vue matériel, ne diffèrerait pas d'un assassinat. Cependant l'homme agissant avec l'intention de soulager les maux d'autrui, aura fait une bonne action en exerçant la charité, tandis que celui qui aura voulu l'empoisonner sera puni comme un assassin. Le premier sera appelé vertueux et bienfaisant, quelque variables que soient les résultats de ses soins; car il ne dépend pas toujours de sa science ou de son zèle qu'ils soient salutaires. Le second sera l'objet de l'horreur et de l'exécration publiques. Pourquoi l'acte change-t-il de nom,

et est-il jugé si diversement dans les deux cas dont nous parlons? C'est qu'on en juge d'après la différence des intentions. Mais ce qui ne change pas, ce qui est indépendant des circonstances, c'est l'intention elle-même, qui, en soi, est bonne ou mauvaise, et cela d'une manière absolue. Car entre l'intention et la loi morale, il y a, pour l'esprit qui la conçoit, un rapport de conformité ou d'opposition que ne peuvent effacer les effets variables des mouvements organiques qu'elle dirige. L'intention peut n'être pas réalisée; le but qu'elle se propose peut n'être pas atteint. Il peut même se faire que, par ignorance ou fausse association d'idées, le rapport de conformité ou d'opposition conçu par l'agent moral, ne soit qu'imaginaire. Mais l'intention reste toujours avec son caractère de bonté ou de perversité. Car il serait absurde de dire qu'il pourrait quelquefois être bien de faire ce qu'on croit être mal. Mais la distinction des bonnes et des mauvaises intentions suppose elle-même une distinction de même nature entre des choses commandées et des choses défendues. Car si nous jugeons nos intentions bonnes ou mauvaises, et si notre conscience approuve intérieurement les unes et condamne les autres, c'est donc que nous croyons qu'il existe un bien ou un mal moral; et comment Dieu aurait-il mis en nous cette croyance intime, irrésistible, universelle, si cette distinction était chimérique, si en dehors de nos conceptions elle était sans réalité? Qui ne voit pas d'ailleurs que, quand même elle n'existerait pas, la croyance qui l'admet n'en resterait pas moins nécessaire, invincible, inhérente à notre nature, et que le moyen de nous assurer que cette croyance est fausse, nous serait à jamais impossible, puisque c'est une loi de notre intelligence de distinguer le bien et le mal, de concevoir des choses commandées et des choses défendues, et qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de sortir de sa propre raison, de changer sa nature, et de soulever son intelligence contre elle-même, pour se renier et se convaincre de mensonge?

Mais, objectent encore quelques philosophes, Dieu ne peut-il pas, par un acte de sa volonté, changer le bien en mal et le mal en bien? Rien n'est impossible à Dieu, puisqu'il est tout-puissant. Nous répondrons que la toute-puissance de Dieu ne

va pas jusqu'à pouvoir se dénaturer lui-même, et ce serait dénaturer sa propre essence et cesser d'être Dieu, que de porter atteinte à sa justice, en révoquant arbitrairement l'ordre éternel émané de sa volonté souveraine. Dieu n'est infiniment juste, que parce que sa justice ne souffre ni changement, ni interruption, que parce qu'elle est immuable comme tous ses autres attributs. Prétendre que Dieu pourrait changer le bien en mal et réciproquement, ce serait supposer la volonté divine soumise aux éventualités du temps et de l'espace, au caprice, à l'inconstance, comme les volontés humaines; ce serait croire que Dieu pourrait approuver et récompenser comme moralement bonnes des actions qu'il aurait auparavant condamnées et punies comme moralement mauvaises, et qu'ainsi la loi morale imposée à l'homme comme règle d'action ne serait qu'un recueil de dispositions arbitraires, qu'un tissu de contradictions. La perfection divine n'admet rien de contingent et de provisoire, de versatile et de variable; tout en elle est nécessaire, parce que tout est éternel et infini. Dieu connaît donc éternellement les distinctions morales, et il les connaît telles que sa volonté immuable les a établies de toute éternité, sur les bases de son éternelle justice et de son infinie bonté. Dieu ne peut changer le bien en mal, et le mal en bien, parce qu'il ne peut cesser d'être juste et bon, ou être plus ou moins juste et bon selon les circonstances. Il l'est toujours au même degré, et à un degré parfait.

Remarquons d'ailleurs qu'il faudrait de la part de Dieu une révélation ou une promulgation nouvelle de la loi morale, toutes les fois que sa volonté la modifierait. Car il faudrait bien que l'homme connût les changements que Dieu y apporterait, afin d'y conformer ses actions. Ou plutôt il faudrait que Dieu réformât la nature de l'homme et refît la conscience humaine, aussi souvent qu'il lui plairait de soumettre notre liberté à des règles nouvelles. Ce sont là autant de suppositions absurdes que le bon sens repousse, et qui ont leur source, ou dans une piété mal entendue qui dégrade la divinité, en croyant exalter sa puissance, ou dans une fausse induction d'après laquelle jugeant de ce qui se passe en Dieu par ce qui se passe dans la sphère de l'expérience humaine,

on a donné à la loi naturelle, émanation de la volonté suprême, le caractère des lois humaines, émanation de la volonté des magistrats, dépendante elle-même des positions sociales, des rapports des citoyens entr'eux, et de mille autres circonstances.

Ceci nous conduit à une dernière objection dirigée contre l'universalité des jugements moraux. Rien n'est mieux avéré, dit-on, que la diversité des jugements portés par les différents peuples sur le caractère moral des mêmes actions. Ainsi, tandis que l'Européen punit le parricide comme un crime odieux, le sauvage tue son père vieux et infirme, non-seulement sans remords, mais avec la conscience qu'il remplit un devoir de piété filiale. Ainsi, tandis que les lois des nations civilisées déploient leur sévérité contre les mères assez dénaturées pour vouer à la mort le fruit de leurs entrailles, l'infanticide est regardé chez quelques hordes barbares comme un droit inhérent à la paternité, et même comme un acte méritoire de commisération envers les enfants faibles ou mal conformés. Ainsi, tandis que nos tribunaux lancent sur le vol l'anathème et l'infamie, certaines peuplades de l'Amérique et de l'Océanie ne vivent que de brigandage, et paraissent considérer le pillage et les violences qui l'accompagnent comme un droit de nature, comme un moyen légitime de pourvoir à leurs besoins, poussant l'oubli de ce que nous appelons lois de l'humanité, jusqu'à se nourrir, au milieu des chants et des danses par lesquels ils témoignent leur joie, de la chair palpitante de leurs semblables. Et même parmi nous, hommes de la civilisation, pourquoi ces discussions interminables ? pourquoi ce perpétuel désaccord sur le caractère moral des mêmes actes, si la notion du juste et de l'injuste est la même dans toutes les consciences ? Vérité au-delà des Pyrénées, erreur en-deçà, a dit Pascal. Là on punit le duel comme un assassinat; ici non-seulement on le laisse impuni, mais on l'exalte comme une action d'honneur et de courage. Là, l'esclavage est légitime, nécessaire, consacré par les lois, assimilé au droit de propriété; ici, on le considère comme la violation des droits les plus saints de l'humanité. Là, la vengeance est un héritage sacré, qui se transmet de génération en génération, et qui se perpétue des pères aux enfants comme un devoir de famille qu'on se fait

gloire de remplir. Ici, on envoie à l'échafaud l'homme vindicatif qui épie son ennemi au coin d'un bois, pour l'immoler à ses ressentiments et se faire justice à lui-même. S'il est vrai que les jugements moraux sont marqués du sceau de l'universalité, qu'a-t-on besoin de lois positives, ou pourquoi ne sont-elles pas partout les mêmes? Une preuve que la conscience ne parle pas à tous les hommes le même langage, et que la moralité des actes repose sur des conventions arbitraires, c'est qu'il suffit d'une montagne ou d'un fleuve, pour détruire cette prétendue unanimité qui n'est qu'une chimère. Il y a plus : bien loin qu'il y ait accord et harmonie dans l'humanité en fait de jugements moraux, cette harmonie n'existe même pas dans l'individu. Car, qui peut nier que le même homme ne juge souvent la même action d'une manière différente, dans des temps différents? Juge-t-on à soixante ans comme on juge à vingt; et l'homme au faîte des honneurs et de la puissance juge-t-il comme celui qui végète aux derniers rangs de la société? La différence des âges, des positions sociales n'entraîne-t-elle pas une différence analogue dans les manières de sentir et de voir? Un vieillard voit-il certaines actions du même œil qu'un jeune homme, et tous les jours l'expérience, la réflexion et mille circonstances diverses n'influent-elles pas sur notre conduite, par les modifications qu'elles font subir à nos idées, à nos opinions et à nos croyances? Donc les jugements moraux ne sont pas universels.

Cette objection que nous présentons dans toute sa force, repose uniquement sur une ambiguité de mots, qui fait confondre ici les principes fondamentaux du devoir avec les conséquences plus ou moins éloignées qu'on en tire, et les applications plus ou moins fausses qu'on en fait. Or, nous disons que les principes fondamentaux du devoir existent les mêmes dans toutes les consciences. Car, nous le répétons, il n'est pas un seul homme qui ne connaisse, par les lumières naturelles de la raison, qu'il est injuste de faire aux autres le mal que nous ne voudrions pas qu'ils nous fissent, et de ne pas leur rendre tous les services que nous serions bien aises qu'ils nous rendissent. Mais les conséquences à tirer de ces principes et les applications à en faire dépendent du degré d'intelligence

et de civilisation, de la nature des opinions qu'on s'est formées sur d'autres sujets, de l'attention plus ou moins réfléchie qu'on accorde au témoignage de la conscience, de la manière dont on associe habituellement ses idées, de l'influence des préjugés qui viennent nous assaillir dès notre enfance, du point de vue sous lequel on envisage les choses, des situations et des circonstances sociales dans lesquelles nous nous trouvons, des rapports particuliers qui s'établissent entre nos semblables et nous, et enfin des passions et des intérêts qui nous portent à considérer les actions d'autrui ou les nôtres sous tel aspect plutôt que sous tel autre ; l'unanimité des manières de voir et de penser serait véritablement prodigieuse au milieu de tant de causes de divergence.

D'après cela, nous comprendrons que telle législation, selon que son auteur aura consulté les lois immuables de la justice, ou les mœurs plus ou moins corrompues, les habitudes plus ou moins vicieuses, les intérêts plus ou moins légitimes du peuple qu'il s'agissait de constituer, sera une application plus ou moins juste ou plus ou moins fausse des préceptes de la loi naturelle. Nous comprendrons que le sauvage qui égorge son père, et qui s'honore de son action, juge de son caractère moral non plus d'après les lumières de la conscience, qui partout condamne le parricide comme un crime contre nature, mais d'après les nécessités horribles de sa vie errante et nomade, qui, l'obligeant à faire chaque année des excursions lointaines pour pourvoir à sa subsistance, et à transporter avec lui toute sa famille, le forcerait d'abandonner son père vieux et infirme en proie aux bêtes féroces ou aux horreurs de la faim. De là ce préjugé atroce né des circonstances où il se trouve, que dans la position où son père est réduit par sa faiblesse et par son âge, c'est un service à lui rendre que de lui ôter une vie désormais inutile à lui-même et aux autres. Le sens moral n'est pas éteint en lui, comme paraît le croire M. de Maistre ; il est obscurci, il est étouffé en quelque sorte sous l'étreinte de ses besoins physiques qui maîtrisent, qui dominent sa volonté. Il n'est pas vrai, selon nous, qu'il suit sa nature pour être criminel, tandis qu'il nous faut surmonter la nôtre, pour commettre le crime. La nature du sauvage est celle de tous les

hommes, mélange de bien et de mal, de nobles inclinations et de penchants mauvais. Que lui manque-t-il donc, pour se retrouver tel que Dieu l'a fait? Un missionnaire dont la parole le rappelle à lui-même, et dégage des voiles sous lesquels elle était comme ensevelie la vérité que recèle sa conscience. Ne rabaissons pas outre mesure la nature du sauvage. Elle est moins dégradée peut être que tant de populations abruties qui, au sein de nos grandes villes, au centre de la civilisation chrétienne, se livrent à tous les excès d'une immoralité sans remords. Il faut bien que le sauvage ne soit pas aussi visiblement *dévoué* que le prétend l'écrivain célèbre auquel nous répondons, puisque tant de consolations sont réservées au prêtre courageux que son admirable charité conduit auprès de lui, pour faire briller à ses yeux la lumière de l'Évangile; tandis qu'au milieu de nous tant d'hommes dont l'intelligence est comme investie de toutes parts de ses bienfaisantes clartés, refusent obstinément la communication de cette vie morale hors de laquelle toute régénération est impossible. Nos observations ne portent d'ailleurs aucune atteinte à la sublime doctrine de M. de Maistre sur l'expiation, doctrine qui s'appuie sur un des dogmes fondamentaux du catholicisme, celui de la chute de l'homme et du péché originel, sans lequel le monde moral est une énigme indéchiffrable. Nous n'avons voulu que revendiquer les droits de la conscience contre une assertion qui nous semblait attaquer l'universalité des jugements moraux, mais qui n'est peut-être qu'une exagération de langage. Que le sauvage soit sous le coup de l'anathème commun lancé contre toute la postérité d'Adam, c'est ce que nous croyons très-fermement comme chrétiens; qu'il soit même sous le coup d'un anathème particulier, cela est possible; mais que cet anathème ait eu pour effet d'éteindre entièrement en lui toute connaissance naturelle de la loi morale, c'est ce que nous ne pouvons admettre, et c'est ce qui est d'ailleurs démenti par les faits.

La différence qui existe entre les mœurs du sauvage et les nôtres a donc son explication naturelle dans le malheur de sa position, dans la puissance de l'habitude, dans les influences locales, dans l'absence d'une constitution sociale qui l'attache

au sol, qui le rende sédentaire, et qui lui donne les moyens de se civiliser. Car point de civilisation sans une résidence stable, sans établissement fixe et permanent. Mais pourquoi, dit-on, ne sent-il pas le besoin de se fixer? C'est donc qu'il ne sent pas le besoin de se perfectionner? par conséquent, c'est donc que sa nature n'est pas perfectible? Mais indépendamment de l'attrait que présente à l'homme du désert la liberté sans bornes de la vie errante, indépendamment de l'aversion qu'il doit éprouver pour les mille assujétissements de la vie sociale, et pour le travail qui en est la première condition, indépendamment des excès par lesquels la civilisation européenne a pu se rendre odieuse aux anciens possesseurs du sol américain, et augmenter son antipathie pour elle, pourquoi s'étonnerait-on plus de sa persistance à rester fidèle à ses habitudes nomades, que de l'obstination de tant de populations qui vivent au milieu de nous, à rester étrangères au mouvement de civilisation qui s'opère autour d'elles? Dira-t-on que ces populations ont perdu toute aptitude à la perfectibilité, parce qu'elles refusent de participer aux progrès de nos arts et de nos sciences et d'entrer dans la sphère de nos idées et de nos croyances? Soutiendra-t-on qu'elles sont privées du sens moral, parce que leurs opinions et leurs mœurs différent des nôtres, et que leur ignorance, leurs vices, leur abrutissement contrastent d'une manière horrible avec notre éducation et nos habitudes d'ordre, de décence, d'honnêteté et de délicatesse?

Toutes ces considérations doivent nous faire comprendre que le sauvage qui vit du fruit de ses rapines, considère dans le vol et dans la violence qu'il emploie pour le commettre, non pas son rapport d'opposition avec la loi du juste et de l'injuste, mais son rapport de conformité avec ses besoins. Il le commet, non pas en raison de sa bonté morale, mais en raison de son utilité. Il croit faire une bonne action, non pas parce qu'il porte préjudice à autrui, mais parce qu'en faisant le mal d'autrui il fait le bien de sa famille, et remplit les devoirs d'époux et de père. Car, lui-même s'indignerait comme d'une chose injuste et digne de châtiment, de l'attentat d'un étranger qui viendrait lui enlever les produits de sa chasse, l'expulser de sa cabane, ou lui ravir sa femme et ses enfants.

Le monde a retenti des plaintes si touchantes des anciennes populations du continent américain, quand, repoussées et refoulées par la civilisation européenne jusqu'aux extrémités du désert, elles reprochaient avec des paroles si éloquentes à leurs impitoyables vainqueurs, de s'emparer d'une terre qui n'était pas à eux, et de ravir à ses légitimes propriétaires le premier des biens, la patrie, et la liberté de vivre et de mourir dans les lieux qui les avaient vus naître. Les brigandages de la vie sauvage sont la conséquence de l'état de guerre permanent qui la constitue. Mais comme cet état de guerre n'est pas réglé par des lois précises comme celles qui composent notre droit des gens, il nous paraît plus odieux, parce qu'il est livré à l'arbitraire des passions et des caprices du moment. Et toutefois, les sauvages respectent leurs alliances, ils gardent inviolablement leurs serments, rien de plus sacré pour eux que la foi jurée. Leur ennemi même n'a plus rien à craindre, dès qu'il a été admis par eux au droit de l'hospitalité; ils le défendraient au péril de leur vie. Tout cela prouve qu'ils distinguent le bien et le mal, et que leurs vertus comme leurs vices ne sont pas plus en dehors de la nature humaine que les vices et les vertus des peuples civilisés.

Ce que nous avons dit du sauvage, nous le dirons de l'Européen. Celui-ci se venge par un assassinat, ou par un duel à mort, non pas parce qu'il croit que l'assassinat et le duel sont des actions moralement bonnes, mais parce que la passion qui l'excite à satisfaire sa haine, ou le préjugé qui l'asservit au point d'honneur est plus fort que la voix de sa conscience. Chez les Corses, l'idée de vengeance s'associe avec l'idée de vertu et de piété filiale. Chez les duellistes, l'oubli des injures et l'obéissance au commandement divin qui défend l'homicide, s'associent avec l'idée de lâcheté et d'infamie. Chez nos républicains modernes, l'idée d'insurrection s'associe avec l'idée d'un droit et d'un devoir, parce que dans leur esprit l'idée de peuple s'associe avec l'idée de souveraineté. Mais ce sont là des associations purement arbitraires. Elles n'ont rien de nécessaire et d'universel. Elles peuvent se modifier selon l'âge et selon les temps et les lieux. Elles s'expliquent aisément par les passions, par l'orgueil, par la vanité,

par l'intérêt ; et la force avec laquelle certains hommes restent attachés à des opinions que les autres jugent contraires à la morale n'a pas d'autre cause que les sophismes qu'une volonté corrompue suggère facilement à tous ceux qui cherchent à se faire illusion à eux-mêmes et à repousser la lumière du sens commun. En un mot, les hommes jugent diversement les mêmes actions, parce que les faux raisonnements, les fausses associations d'idées, les fausses inductions, les fausses analogies viennent sans cesse faire dévier l'intelligence de ses voies naturelles, et qu'aux jugements incorruptibles de la conscience, nous subsistuons continuellement des opinions factices et mobiles comme les circonstances qu les ont fait naître.

Concluons donc qu'il existe une loi naturelle dont la connaissance intuitive, immédiate, nécessaire dans chaque conscience humaine, est identique et universelle dans le genre humain tout entier, que les différences qui se rencontrent dans la morale des nations sont des particularités qui tiennent à des causes purement accidentelles, mais qui n'affectent en aucune manière l'unanimité des peuples sur la distinction fondamentale du juste et de l'injuste. Car tous les peuples s'entendent et se comprennent, ce qui serait impossible si le sens moral n'était pas le même chez tous. En un mot, s'il est une vérité démontrée par la philosophie et par l'histoire, c'est le merveilleux accord de l'humanité sur la notion du bien et du mal, du vice et de la vertu. Traiter autrui comme nous voulons qu'il nous traite, faire du bien à ses semblables, et ne pas leur faire du mal, voilà ce qui a été et ce qui sera toujours et partout considéré comme le principe de l'obligation morale, comme le premier précepte de la loi qui nous régit.

La perception du caractère moral de nos actions ou de celles d'autrui est un phénomène qui appartient à l'intelligence. Mais ce phénomène lui-même en détermine un autre qui appartient à la sensibilité. Quoique nous ayons déjà décrit ce dernier, il a nécessairement sa place ici, parce que d'importantes questions qui ne pouvaient être traitées ailleurs, viennent naturellement s'y rattacher. Lors donc que nous agissons librement, nous ne pouvons nous empêcher de nous affirmer à nous-mêmes que notre action est moralement bonne ou mauvaise ;

la notion de son caractère moral, la conscience du devoir que nous avons accompli ou violé, voilà le premier fait que nous saisissons en nous, aussitôt que nous réfléchissons sur l'acte que nous voulons produire ou que nous avons produit. Si nous sommes témoins de l'action d'un autre, nous mettons cette action en rapport avec la loi morale, nous la rapprochons de l'idée du bien et du mal qui est en nous, et nous la jugeons bonne ou mauvaise, selon qu'elle est conforme ou non conforme à ce qui est commandé et défendu par la loi naturelle. Si l'action est bonne, la notion de sa bonté morale détermine aussitôt en nous une émotion agréable, qu'on appelle satisfaction intérieure, approbation de la conscience, quand nous sommes nous-mêmes les agens, et admiration, estime, confiance, quand l'action a été faite par un autre. Si l'action est mauvaise, la connaissance de sa perversité morale fait naître immédiatement en nous un sentiment pénible de honte et de remords, de regret et de repentir, quand c'est nous qui l'avons faite; de mépris, d'indignation, d'horreur, quand l'agent moral est un autre que nous.

Remarquons ici l'ordre dans lequel se succèdent ces deux phénomènes. Les jouissances ou les peines de la conscience ont pour antécédent nécessaire la perception du caractère moral des actes. Pour éprouver la joie d'avoir bien fait, il faut savoir qu'on a bien fait ; pour éprouver les remords, il faut connaître qu'on a violé un devoir. En un mot, pour que la sensibilité morale soit affectée, il faut que la conscience ait porté un jugement moral. Si l'action n'était pas d'abord jugée comme vertueuse ou coupable, nous ne ressentirions pour nous-mêmes ni satisfaction ni regret, et pour les autres, ni estime, ni mépris. Il faut observer d'ailleurs, que ces jouissances et ces peines sont plus ou moins vives, selon le degré de la sensibilité, et qu'elles n'affectent pas toujours l'âme en raison de la lumière intellectuelle qui éclaire les distinctions morales. Tel homme peut avoir une notion très-claire du caractère moral de ses actes, être très-éclairé sur ses devoirs, et sentir moins vivement l'aiguillon du remords que tel autre dont l'intelligence sous ce rapport sera moins développée. On remarque en général que les femmes et les jeunes gens sont ceux dont la conscience

est la plus délicate, la plus facile à s'alarmer, la plus accessible aux scrupules intérieurs de la vertu', et aux tourments qui les accompagnent, tandis que de grands criminels, quoique sachant parfaitement à quoi s'en tenir sur le degré de culpabilité de leurs actes, n'éprouvent presque plus la honte et le remords. La sensibilité morale peut donc s'émousser par l'habitude, quoique le sens moral conserve toute l'intégrité de son jugement. Ceci démontre avec évidence l'erreur des philosophes qui ont voulu baser la loi morale sur les sentiments et les sympathies. Cumberland, Shaftesbury et Hutcheson, en plaçant le principe du devoir dans la satisfaction intérieure et les affections bienveillantes, ne tendaient à rien moins qu'à détruire toute morale par la substitution d'un caractère essentiellement variable au caractère d'universalité qui lui est propre. Car rien de plus variable que la sensibilité, celle de toutes nos facultés qui est la plus dépendante des impressions du dehors, de l'organisation physique et de l'imagination. Si les émotions de plaisir ou de peine que les actions libres ont la propriété d'exciter en nous étaient le seul et vrai moyen qui nous fût donné de juger du caractère moral des actes humains, la même action devrait être jugée bien diversement; car rien de plus inégal et de plus changeant que les sentiments d'enthousiasme ou d'indignation, d'aversion ou de sympathie qu'inspire le même agent moral à des personnes différentes. Chez l'une, l'acte le plus médiocre de vertu ou de probité produira l'admiration, tandis que l'autre restera froide et presque indifférente. Chez l'une, la plus légère injustice excitera une indignation violente, tandis que l'autre éprouvera à peine ce sentiment à la vue d'un grand crime. La sensibilité n'est donc pas juge compétent du degré de bonté ou de perversité des actions. Trop de mobiles étrangers à la conscience viendraient la corrompre et la vicier, soit en l'exaltant outre mesure, soit en comprimant ses manifestations. Car, combien de fois la haine ou la faveur, l'amitié ou l'antipathie, en se mêlant aux émotions qui naissent du spectacle du vice ou de la vertu n'empêcheraient-elles pas le fait moral de se dégager, dans toute sa pureté, des affections au milieu desquelles il serait confondu? En effet, si le cœur était juge, quelle

indulgence pour les fautes les plus graves de nos amis, quelle sévérité pour les fautes les plus légères de nos ennemis ! On ne méprise pas le coupable qu'on aime, comme on méprise le coupable qu'on hait. On n'admire pas les belles actions d'un étranger, d'un rival, comme on admire celles d'un fils, d'un compatriote. Car entre ces sentiments et les actes qui en sont l'objet, s'interposent toujours mille affections bienveillantes ou malveillantes qui modifient ceux-ci en dénaturant nécessairement leur caractère.

Ce que nous venons de dire des émotions de plaisir ou de peine que nous font éprouver les actions dont nous sommes témoins, s'applique à celles que nous éprouvons à la suite des actions dont nous sommes nous-mêmes les agents. Ces émotions ne sont pas la marque infaillible du bien et du mal moral contenu dans nos actes. Et d'abord, c'est un fait bien constaté que plus l'homme est vertueux, attaché à ses devoirs, plus le remords se fait sentir vivement, à la moindre infraction qu'il commet ; et qu'au contraire plus il a vieilli dans le vice, moins il est sensible au remords, qui finit par s'émousser entièrement au milieu des désordres d'une vie criminelle. Si le remords témoignait infailliblement de la perversité morale de nos actions, il en résulterait que celui qu'un léger mensonge fait rougir, serait plus coupable que celui qui rougit à peine d'une longue suite de forfaits et d'infamies. En second lieu, comme nous n'éprouvons le remords que lorsque nous avons fait ce que nous regardons comme défendu, et comme ce que nous regardons comme défendu peut ne l'être pas, le remords témoigne seulement de la perversité de notre intention, mais ne prouve pas la perversité réelle de l'action considérée en soi. De même, si l'absence du remords et le calme de la conscience sont la marque infaillible que nous avons fait ce que nous regardons comme permis, ils ne prouvent nullement que ce que nous regardons comme permis l'est effectivement. Il faut en dire autant de la satisfaction d'avoir bien fait; cette satisfaction, cet applaudissement intérieur de la conscience témoigne, il est vrai, de la bonté de notre intention, mais ne prouve rien quant à la bonté réelle de l'acte considéré en lui-même. Car les sentiments moraux, c'est-à-dire les joies et les peines de la conscience, peuvent

être déterminés par des croyances fausses, comme par des croyances vraies. Si par ignorance, par vice d'éducation, par défaut de réflexion ou de logique, par des inductions précipitées, par des analogies chimériques, par des associations d'idées fondées sur des rapports imaginaires, nous nous persuadons faussement que telle action est commandée ou défendue, bonne ou mauvaise, innocente ou coupable, il est bien certain que les sentiments moraux doivent se mettre en harmonie avec nos opinions, quelles qu'elles soient, et cesseront par conséquent d'être des témoins véridiques de la moralité réelle de nos actes. Comme la sensibilité morale est aux ordres de l'intelligence, on comprend aisément qu'elle ne puisse plus accuser la vérité, dès que l'intelligence est elle-même faussée par l'erreur.

Concluons donc, que les plaisirs ou les remords de la conscience ne sont pas le critérium du bien et du mal moral, que la distinction du juste et de l'injuste nous est connue par une intuition immédiate, antérieure à toutes les émotions agréables ou désagréables que les actions humaines ont la propriété d'exciter en nous, et que, bien loin que nos jugements moraux dépendent de ces émotions et en soient la conséquence, ce sont elles au contraire qui dépendent de l'idée que nous nous formons du caractère moral de certains actes, puisque c'est cette idée qui les détermine.

Outre la preuve directe que nous venons de donner de ce principe, ceci peut encore être démontré indirectement par les conséquences qui découleraient du principe contraire. Supposons qu'en effet les émotions de plaisir ou de peine qu'excitent en nous les actions d'autrui ou les nôtres fussent le seul moyen que Dieu nous eût donné d'apprécier leur caractère moral, ne serait-il pas facile d'en conclure que le juste n'est que ce qui nous agrée, l'injuste que ce qui nous déplaît, et que, par conséquent, le bien et le mal n'a ni plus de fixité, ni plus de réalité que toutes les autres causes de plaisir ou de peine? Sans doute la fausseté de cette conclusion est évidente. On ne peut assimiler l'émotion agréable ou désagréable qui accompagne soit l'espérance du profit, soit la crainte du préjudice qui doit résulter pour nous de nos propres actions ou de celles d'autrui, au sentiment d'approbation ou de désapprobation que fait naître en

nous le spectacle de la vertu ou du vice. Sans doute autre c' ose est jouir ou souffrir dans notre conscience de la conformité ou du désaccord de nos actions avec la loi du devoir; autre chose est jouir ou souffrir de leur conformité ou de leur désaccord avec nos intérêts; autre chose est le désir moral qui nous porte à faire ce que nous croyons que Dieu commande, et à ne pas faire ce que nous croyons qu'il défend; autre chose est le désir égoïste de nous procurer l'utile et d'éviter ce qui est nuisible. L'antithèse qui s'établit dans le cœur de chaque homme entre le devoir et l'intérêt, les combats intérieurs dont toute conscience humaine est le théâtre, et qui prouvent si invinciblement la différence et l'antagonisme de ces deux mobiles de la volonté; ces hésitations si fréquentes d'une âme partagée entre le désir du bien-être et le désir d'accomplir la loi, délibérant si elle cèdera à l'un ou à l'autre, et s'efforçant de se persuader que ce qu'elle croit utile est aussi moralement bon, ne suffiraient-ils pas pour le démontrer? Mais cette confusion n'est impossible qu'à la condition de reconnaître que les sentiments moraux ont pour antécédent et pour cause occasionnelle la perception morale. Une fois la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste, du vice et de la vertu établie dans l'intelligence, une fois la notion du devoir acquise à l'esprit, rien de plus facile que de distinguer le phénomène de l'émotion morale que provoquent en nous les actions libres, de toutes les autres émotions qui se rattachent à la sensibilité.

Après avoir mis hors de doute l'existence d'un sens moral commun à tous les hommes, et par lequel il leur est donné de connaître intuitivement la règle morale qui doit les diriger dans l'exercice de leur liberté, nous laisserions nos observations incomplètes, si nous n'en tirions pas d'abord une conséquence essentielle qui en découle logiquement.

La perception universelle du rapport qui existe entre toute action libre et une loi régulatrice des mœurs, conduit immédiatement à la notion de Dieu. En effet, l'idée de l'obligation morale et du devoir, l'idée du bien qui nous est commandé et du mal qui nous est défendu, suppose un législateur, suppose une volonté suprême qui a elle-même posé certains commandements et certaines défenses. L'homme ne peut se savoir

assujéti au devoir, sans se savoir dépendant d'un être supérieur auquel il est tenu d'obéir. Nous sentons bien que cette lumière qui éclaire au fond de notre conscience les distinctions morales, n'est pas une lumière qui nous soit propre, mais une lumière communiquée, impersonnelle, que nous ne sommes pas maîtres de faire briller ou d'éteindre en nous à volonté. Cette lumière, rayon de l'intelligence divine, flambeau divin placé dans l'homme pour l'avertir de ce qu'il doit faire ou éviter, nous éclaire malgré nous, et il nous est aussi impossible d'ignorer le caractère moral de nos intentions et de nos actes, quand nous agissons librement et avec réflexion, qu'il nous l'est de ne pas voir le soleil quand nous ouvrons les yeux en sa présence. La notion du juste et de l'injuste n'est donc pas une combinaison arbitraire de notre esprit, une invention de la politique, une acquisition de l'expérience, une convention humaine qui puisse varier d'un peuple à un autre. C'est une idée nécessaire, immuable, universelle, c'est un don de Dieu, c'est le reflet des attributs divins dans notre âme, à qui la conception de la justice parfaite et infinie offre ainsi le modèle qu'elle doit s'efforcer d'imiter. Car, remarquons-le bien, cette loi morale que tout homme se sent obligé d'accomplir n'est pas une loi relative qui puisse se modifier selon les temps et les circonstances, et admettre des tempéraments, des dispenses ou des exceptions. C'est une loi invariable, absolue, irrévocable, égale pour tous, obligatoire pour tous; c'est l'expression même d'une volonté immuable, éternelle. Or, cette volonté n'étant ni la nôtre, puisque nous savons très-bien que ce n'est pas nous qui nous imposons l'obligation morale, ni celle de la société; puisque nous distinguons très-bien les lois politiques qui nous régissent comme citoyens, de la loi naturelle qui nous régit comme hommes, et que nous savons fort bien dire que les premières sont injustes, quand elles sont contraires à celle-ci, il est évident qu'elle ne peut être que celle de Dieu. Sans Dieu, en effet, il n'y a plus de devoir. Car si Dieu n'existe pas, nous ne dépendons plus que de nous-mêmes, ou des autres hommes ou des forces de la nature. Si nous ne dépendons que de nous-mêmes, plus d'autre morale que celle de la jouissance et de l'intérêt, l'homme est à lui-

même sa règle et sa fin; il est à lui-même son Dieu; et sa liberté est absolue. Mais alors, pourquoi nous reprochons-nous certains jouissances et certains actes conformes cependant à notre intérêt? Si nous ne dépendons que des autres hommes, tout se réduit à la raison du plus fort. La souveraine justice est la force souveraine, laquelle cesserait elle-même d'être juste, en présence d'une force supérieure. Mais alors, pourquoi nous plaignons-nous de la tyrannie, de l'oppression, du despotisme, qui, dans l'hypothèse, seraient cependant l'exercice légitime de la force, et pourquoi mettons-nous si souvent la raison et la justice du côté du plus faible? Si nous ne dépendons que des forces de la nature, l'unique fin de l'homme est de lutter contre elles, dans l'intérêt de son bien-être, et de tâcher d'en triompher. Dans cette supposition, le bien consiste à les vaincre, et le mal à se laisser vaincre par elles. Mais alors pourquoi ne nous reprochons-nous pas d'avoir été frappés par la foudre, ou emportés par un ouragan? Donc, il est évident pour tous les hommes que nos actions ne sont pas bonnes ou mauvaises, parce que nous les faisons telles, ou parce que le pouvoir ou la politique les déclarent telles, ou parce que les accidents de la nature les font telles, mais parce qu'elles sont telles en soi, indépendamment de toute volonté humaine, et de toute circonstance accidentelle et fortuite. Donc, c'est uniquement leur conformité ou leur opposition au décret divin qui leur imprime ce caractère. Ainsi, par la conscience morale, par la notion du devoir, l'esprit humain est infailliblement conduit à Dieu, comme il y avait déjà été conduit par les idées de temps et d'espace, de cause et de substance. Admirable accord de toutes les facultés de l'âme qui concourent avec une si étonnante harmonie à ramener toutes les pensées de l'homme vers son principe et vers son terme.

N'allons pas croire toutefois que le sens moral, tel que nous l'avons analysé, suffise absolument, dans les desseins de la Providence, à l'homme créé pour des destinées si hautes. L'homme n'est pas seulement un être moral, c'est un être né visiblement pour la société. La sociabilité, voilà sa nature, sa condition d'existence. C'est au sein de la société que toutes ses facultés doivent recevoir leur développement. Or, le sens mo-

ral, comme toutes les autres facultés humaines, a besoin d'être cultivé par l'éducation, éclairé par l'enseignement, affermi par la réflexion, perfectionné par l'étude de la religion et de la morale. Rappelons-nous que toute perception est obscure et confuse, et que l'attention seule peut distinguer clairement les élements qu'elle renferme. Or cette attention est souvent légère, superficielle, surtout dans ces conditions serviles où l'homme, préoccupé des besoins matériels, a si rarement l'occasion et la volonté de réfléchir sur lui-même et de se rendre compte de ce qui se passe en lui. De là la facilité de confondre ces perceptions avec mille autres faits qui leur sont étrangers, tels que les passions, les habitudes, les croyances populaires, les préjugés, les superstitions de toutes sortes, qui contribuent à rendre nos jugements moraux plus obscurs encore, ou même qui finissent par éclipser entièrement la vérité. De là par conséquent la nécessité de prévenir ces obscurcissements de la raison par une culture intellectuelle, qui dégage la conscience de toutes les ombres qui pourraient voiler pour nous ses manifestations, et les empêcher de se produire dans leur pureté native. L'éducation sans doute ne donne pas l'idée du bien et du mal, mais elle la développe; elle la fait sortir nette et distincte des profondeurs de l'âme, par l'exercice réitéré des facultés réflexives et leur application à l'étude des phénomènes de la pensée; elle met cette idée en rapport avec l'enseignement religieux, et elle en montre l'accord et l'harmonie; elle la met aussi en rapport avec le témoignage des autres consciences, avec les traditions constantes des peuples, avec les croyances générales, et elle la fortifie et l'agrandit par cela même, en l'étendant hors de la sphère de la personnalité, et en lui imprimant le caractère de l'universalité. Par là, elle dispose l'individu à se mettre de plus en plus en harmonie avec les autres hommes, et à concevoir l'unité de croyance et de volonté comme la condition de l'ordre social, et comme la loi de l'humanité. Car en lui faisant voir en lui un principe qui lui est commun avec tous ses semblables, et qui le soumet aux mêmes obligations, elle lui fait comprendre la nécessité de ne pas chercher exclusivement en lui sa raison d'agir, mais d'examiner toujours si cette raison d'agir est conforme à

la raison générale, telle qu'elle est exprimée par la morale et par la religion qu'on lui enseigne. L'enfant s'accoutume ainsi à la subordination spirituelle. Il comprend l'autorité, du moment qu'il a appris que la société n'est que le concert des volontés et des intelligences, et que ce concert n'est réalisable que par l'unanimité des consciences, puisque l'unanimité des passions et des intérêts est impossible. Il comprend enfin que l'origine, la nature et la destinée de tous les hommes étant les mêmes, la liberté de tous est circonscrite dans une certaine sphère que nul ne peut dépasser.

Laissez au contraire le sens moral à son état inculte, il est bien vrai qu'il ne nous manquera pas, si nous sommes attentifs à ses avertissements, et si nous le consultons avec une intention pure. Mais ce premier mouvement de la conscience que nous reconnaissons être la voix de Dieu même, sera-t-il toujours bien distingué, bien entendu ! Si l'on ne s'est pas accoutumé de bonne heure à réfléchir sur soi-même, saura-t-on toujours bien démêler les pures lumières de l'intuition, des suggestions secrètes de l'orgueil et de la concupiscence ? L'homme le plus éclairé s'y trompe quelquefois. Comment l'homme ignorant et abruti éviterait-il ces déplorables erreurs de la conscience ? Ne sait-on pas que rien n'est plus facile que de se faire illusion à soi-même ? que rien, au contraire n'est plus difficile que de réduire à l'obéissance, que de soumettre au frein du devoir les mille penchants qui tendent à nous emporter incessamment hors des règles ? Et d'ailleurs les premiers principes de la morale sont les seuls qui soient l'objet des jugements intuitifs de la conscience. Mais ces principes, qui nous apprendra à en faire toujours de justes et légitimes applications, si une bonne éducation ne vient guider notre raison, et ne nous fournit un moyen sûr d'interpréter convenablement la loi naturelle, dans tous les cas prévus ou imprévus de la vie humaine ? Enfin la loi naturelle, base de toute morale, est par elle-même trop générale dans ses principes, trop peu précise et par conséquent trop incomplète, pour renfermer en elle-même son explication et son commentaire. L'histoire du paganisme nous fait connaître qu'elle a été impuissante à prévenir les égarements de l'esprit humain et à constituer l'hu-

manité selon l'ordre de sa véritable destinée. Elle laisse trop de latitude aux fantaisies de l'imagination, aux erreurs du sentiment, aux calculs intéressés de la raison. Il faut nécessairement une loi positive, une révélation expresse, qui détermine avec précision tous les devoirs de l'homme, qui marque nettement les limites hors desquelles la liberté humaine ne peut plus s'exercer légitimement, qui prévienne toute interprétation arbitraire, et qui, par un enseignement qui résolve toutes les questions, par des préceptes qui tracent à chacun sa ligne de conduite, supplée à la faiblesse de la raison humaine, si prompte à laisser échapper ou à défigurer la vérité. Une religion révélée, une religion descendue d'en haut, est donc le complément nécessaire de l'enseignement intime de la conscience. Sans elle, le genre humain flotte au hasard des opinions innombrables qui se disputent l'empire du monde et de la pensée. Qu'on nous dise en effet ce que serait devenue l'humanité, si, dans sa prévoyance infinie, Dieu n'avait pas constitué un peuple, le peuple juif, conservateur et dépositaire incorruptible de la parole éternelle, et si, dans le naufrage presque universel des traditions primitives, la conscience humaine n'aurait pas été menacée d'une extinction totale. Qu'était-ce en définitive que le panthéisme des Hindous, sinon la négation de toute morale, comme conséquence de la négation de toute distinction entre les êtres, et de toute activité propre à l'homme ? Qu'était-ce que le dualisme des Perses, et leur explication fataliste du mélange du bien et du mal par l'action également nécessaire de leur double principe, sinon la négation de toute imputabilité humaine, comme conséquence de la négation de toute liberté ? De quoi témoignent enfin tous ces vastes systèmes d'erreurs connus sous les noms d'épicuréisme, de gnosticisme, de manichéisme, de néoplatonisme, qui embrassaient presque tout l'ancien monde, et qui avaient fini par asservir les plus hautes intelligences sous le joug d'un sensualisme grossier, ou d'un mysticisme peut-être plus dangereux encore, sinon de la dégénération universelle de la raison, de la perturbation profonde des idées, et de la nécessité où était le genre humain, emporté partout hors de ses voies naturelles, d'être replacé par une puissance supérieure dans

ses conditions morales d'existence ? Quand la notion de Dieu et de la création était profondément corrompue dans tous les esprits, comment toutes les notions qui en dérivent, et en particulier la notion du devoir, pouvaient-elles se conserver pures ? Qui oserait nier, en présence de ces faits, cette dégradation originelle dont nous parlent les livres saints, lorsqu'elle est inscrite dans tous les monuments de l'histoire, et comme empreinte dans chacun des systèmes et des égarements de la philosophie ? Oui, l'homme est impuissant pour se tracer à lui-même sa règle, pour concevoir clairement la coexistence du fini et de l'infini, pour saisir la vérité sur sa propre origine et sur sa destinée. Le christianisme seul, en jettant ses immortelles clartés sur la nature divine et sur celle de l'homme, en rappelant à celui-ci ce qui s'était passé au berceau du monde, en substituant aux fables du paganisme et aux rêveries des philosophes des notions positives sur les rapports de la créature avec le Créateur, sur la Providence, sur l'immortalité de l'âme, sur la vie future, pouvait réveiller la conscience humaine de son assoupissement, et donner à la loi naturelle sa vraie et légitime interprétation.

Si donc M. de Lamennais et les partisans de sa doctrine ont eu le tort de nier ce sens moral, cette révélation intérieure, dont tout nous atteste la réalité, les rationalistes méconnaissent bien plus encore les lois de l'esprit humain, quand, poussant l'orgueil jusqu'à prétendre se suffire à eux-mêmes, ils récusent et rejettent avec dédain l'enseignement de la religion et l'autorité de l'Église chargée de le répandre, pour suivre les seules lumières de la conscience ; oubliant qu'il n'est pas dans leurs ouvrages une seule vérité qu'ils n'aient empruntée à leur insu au christianisme, pas une seule erreur qu'ils n'aient puisée dans quelque vieux système de philosophie, et que si, en dehors des croyances chrétiennes, la philosophie n'a jamais fait un homme vraiment pur, vraiment et profondément vertueux, à plus forte raison, celui qui n'aura reçu ni les leçons des philosophes, ni celles de l'Évangile, sera bien peu capable de sortir de cet état d'ignorance native et de dégradation morale, fatal héritage de l'humanité déchue, et à travers lequel la conscience a tant de peine à se faire jour.

Gardons-nous donc de méconnaître l'un des plus beaux priviléges de l'homme, celui de réfléchir dans son âme un rayon de la justice éternelle; mais n'exaltons pas cette divine faculté de percevoir la vérité en nous, jusqu'à nous croire indépendants et de Dieu et de la société. Bien loin d'exclure toute révélation extérieure, la conscience, telle qu'elle existe dans tous les hommes, n'est qu'une préparation aux enseignements du christianisme, qui sans elle n'eût pas été compris, et dont elle est un témoin irrécusable. Croire que la notion du juste et de l'injuste est le dernier mot du Créateur, et que le Verbe divin, après avoir mis dans l'homme la connaissance du bien, a cru avoir assez fait pour lui, et a dû rentrer dans son repos éternel, c'est dire en quelque sorte à la raison divine qu'elle n'a plus à se mêler de nos destinées, c'est lui imposer insolemment silence, c'est retirer à Dieu le gouvernement du monde et de l'humanité, c'est refuser à la Providence jusqu'au pouvoir de venir au secours de la faiblesse humaine, et de continuer sur sa créature l'action de sa bonté infinie. Je dis plus : opposer les lumières de la conscience aux dogmes de l'Évangile, aux enseignements de l'Église, c'est opposer une prétendue révélation individuelle à la révélation chrétienne, c'est tomber dans l'illuminisme. Car c'est croire à une participation mystique de la raison privée à la raison divine, participation qui, nous plaçant sous l'influence d'une inspiration directe, supérieure et de tous les instants, nous permettrait de nous passer de toute religion positive. En effet, du moment que Dieu se manifesterait immédiatement à la conscience de chaque homme, qu'aurait-il besoin d'une autre lumière que celle-là même qui l'éclaire d'en haut, pour savoir ce qu'il doit faire et ce qu'il doit croire ? Dès lors, plus de vérités autres que celles qu'il perçoit en lui; plus de religion autre que la religion naturelle; plus d'autre autorité que celle de la raison particulière, divinisée dans l'homme et érigée en souveraine. Car aucun enseignement extérieur ne pourrait valoir ce langage intérieur que Dieu parle à toute créature. Ainsi, le rationalisme ne se déclare indépendant de la foi et de la révélation que pour tomber dans toutes les extravagances et les absurdités de l'illuminisme.

§ III. — *De la notion du mérite et du démérite.*

La notion de la loi morale, de l'obligation qu'elle impose à l'homme, du caractère de bonté ou de perversité des actes humains, selon leur rapport de conformité ou d'opposition à cette loi, a pour conséquence nécessaire l'idée d'une sanction pénale ou rémunératoire. Il nous est impossible de connaître que nous sommes tenus de faire le bien et d'éviter le mal, sans connaître immédiatement que toute bonne action est digne de récompense, et que toute mauvaise action est digne de châtiment. Il en est effectivement ainsi. La conscience qui juge du caractère moral des actions, juge en même temps de leur mérite ou de leur démérite, et nous ne pouvons être agents ou témoins d'un acte de vertu ou d'injustice, sans qu'aussitôt à l'idée de la violation ou de l'accomplissement de notre devoir se joigne l'idée de la punition que nous avons encourue, ou de la récompense que nous avons méritée; ces deux idées sont inséparables. C'est sur leur indestructible union que se fonde le sentiment de la responsabilité morale, sentiment qui ne s'expliquerait pas, qui resterait incompréhensible, si, en concevant nos actions libres comme bonnes ou mauvaises, nous ne les concevions pas en même temps comme ayant une suite dans l'avenir, comme ayant une liaison nécessaire avec la permanence, le maintien, l'efficacité de la loi qui nous régit. En un mot, l'homme connaît ce qui est commandé et ce qui est défendu; selon qu'il fait le bien qu'il est tenu de pratiquer, ou le mal qu'il est tenu d'éviter, il est affecté d'un sentiment de plaisir ou de peine, et se connaît digne de récompense ou de châtiment. Voilà le fait moral tout entier, le voilà avec ses trois éléments distincts, dont le second se rattache à la sensibilité, le premier et le troisième à l'intelligence ou à la raison.

Le passage suivant que nous nous plaisons à emprunter à M. Cousin va faire ressortir encore, par une analyse savante des conditions dans lesquelles se produit l'idée qui nous occupe, les distinctions que nous venons d'établir. « Il est certain, dit-il, que l'idée de vertu est distincte dans l'entendement humain, de celle de bonheur. Mais je demande si, lorsque

vous rencontrez un homme vertueux, un agent moral qui, libre d'accomplir ou de ne pas accomplir une loi sévère, l'accomplit aux dépens de ses affections les plus chères, je demande si cet homme, cet agent moral, ne vous inspire pas, indépendamment de l'admiration qui s'attache à l'acte, un sentiment de bienveillance qui s'attache à la personne? n'est-il pas vrai que vous seriez disposés, si le bonheur était dans vos mains, à le répandre sur cet homme vertueux? N'est-il pas vrai qu'il vous paraît mériter d'être heureux, et qu'à son égard le bonheur ne vous paraît plus seulement un fait arbitraire, mais un droit? En même temps, quand l'homme coupable se trouve malheureux par l'effet de ses vices, ne jugeons-nous pas qu'il le mérité? En un mot, ne jugeons nous pas en général qu'il serait injuste que le vice fût heureux et la vertu malheureuse? C'est là évidemment l'opinion commune de tous les hommes, et cette opinion n'est pas seulement universelle, c'est une conception nécessaire. En vain la raison essaierait-elle de concevoir le vice digne du bonheur, elle n'y peut parvenir, et elle ne peut parvenir à ne pas mettre une harmonie intime entre le bonheur et la vertu. Et en cela nous ne sommes pas des êtres sensibles qui aspirons au bonheur, ni des êtres sympathiques qui le souhaitons à nos semblables : nous sommes des êtres raisonnables et moraux qui jugeons ainsi pour les autres comme pour nous-mêmes; et quand les faits ne s'accordent pas avec nos jugements, ce ne sont pas nos jugements que nous condamnons; nous les maintenons invinciblement devant les faits contraires que nous n'hésitons pas à qualifier de désordres. L'idée de mérite et de démérite est inséparable pour la raison de celle de la loi morale, accomplie et violée. De là l'idée de peine ou de récompense, idée universelle ou nécessaire comme son principe.

» Là où la vertu et le vice ont leur récompense et leur peine, il y a ordre pour nous; là où le vice et la vertu sont sans punition et sans récompense ou également traités, là pour nous il y a désordre. Les récompenses et les punitions sont diverses, selon les cas, qu'il ne s'agit point ici de déterminer et de classer avec une précision parfaite. Quand les actes vicieux ne sortent point d'une certaine sphère, la sphère de la

personne qui les commet, nous ne leur imposons d'autre peine que le mépris ; nous les punissons par l'opinion, (sans croire pourtant que ce soit là le seul châtiment qu'ils méritent, et que la sanction de la loi éternelle de justice soit satisfaite et épuisée à leur égard) : quand ils sortent de cette sphère, et atteignent celle d'autrui, alors ils tombent sous les lois positives ; et de là les lois pénales. (Ici s'applique également l'observation précédente). En tous temps, en tous lieux, ces deux genres de punitions, morale et matérielle, ont été infligés aux agents vicieux. Sans aucun doute, il est utile à la société d'infliger le mépris à celui qui viole l'ordre moral; sans aucun doute il est utile à la société de punir effectivement celui qui porte atteinte aux bases de l'ordre social. Cette considération d'utilité est réelle; elle est puissante. Mais je dis qu'elle n'est pas la seule, qu'elle n'est pas la première, qu'elle n'est qu'accessoire, et que la base immédiate de toute pénalité est l'idée du mérite et du démérite essentiel des actions, l'idée générale de l'ordre qui veut impérieusement que le mérite et le démérite des actes, qui est une loi de la raison et de l'ordre, se réalise dans une société qui se prétend raisonnable et bien ordonnée. A ce titre, et à ce titre seul de réaliser cette loi de la raison et de l'ordre, les deux puissances de la société, l'opinion et l'état, nous paraissent fidèles à leur loi première ; vient ensuite l'utilité immédiate de réprimer le mal, l'utilité indirecte de le prévenir par l'exemple, c'est-à-dire par la crainte. Mais cette considération a besoin d'une base supérieure qui la légitime. Supposez, en effet, qu'il n'y ait en soi ni bien ni mal, et par conséquent ni mérite ni démérite essentiel, et par conséquent encore nul droit absolu de mépriser et de punir, de quel droit, je vous prie, déshonorer un homme, le faire monter sur l'échafaud, ou le mettre pendant toute sa vie dans les fers, pour l'utilité des autres, quand l'action de cet homme n'est ni bonne ni mauvaise, et ne mérite en soi ni blâme ni punition ? Supposez qu'il ne soit pas juste en soi de mépriser cet homme et de le punir, c'en est fait de la légitimité de l'infamie et de la gloire, de la légitimité de toute espèce de récompense et de punition. Je dis plus : si la peine n'a d'autre fondement que l'utilité, c'en est fait de son utilité même ; car pour qu'une peine soit utile, il faut 1° que

celui auquel on l'inflige, pourvu qu'il est du principe du mérite et du démérite, se trouve justement puni et accepte sa punition avec une disposition convenable; 2° que les spectateurs, pourvus également du principe du mérite et du démérite, trouvent le coupable justement puni en tant que coupable, s'appliquent par anticipation la même justice et soient rappelés à l'ordre par la vue de ses légitimes représailles. De là l'utilité de l'exemple; de là l'utilité de la peine, soit morale, soit physique. Mais ôtez ce fondement de la justice, et vous détruisez son utilité; vous substituez l'indignation et l'horreur à la leçon et au repentir, et dans le condamné et dans le public; vous révoltez au lieu d'avertir; vous mettez le courage, la sympathie, tout ce qu'il y a de noble et de grand dans la nature humaine du côté de la victime; vous soulevez toutes les âmes énergiques contre la société et ses lois artificielles. Ainsi, l'utilité même de la peine repose sur la justice, loin que la justice repose sur l'utilité de la peine. La peine est la sanction de la loi, non son fondement. L'ordre moral ne repose pas sur la peine, mais bien la peine sur l'ordre moral. L'idée du bien et du mal ne repose que sur elle-même et sur la raison qui nous la révèle; elle est la condition de l'idée du mérite et du démérite, laquelle est la condition de l'idée de la peine et de la récompense; celle-ci est donc aux deux premières, surtout à l'idée du bien et du mal, dans le rapport de la conséquence au principe. »

» Ce rapport qui contient l'ordre moral tout entier, subsiste aussi inviolable que la raison même qui nous le donne, lorsqu'on passe de la sphère de cette vie et de la société humaine à celle de la religion et d'un monde où Dieu règne sans partage, où le fait et le droit ne sont qu'une seule et même chose. Là, nous ne pouvons concevoir Dieu sans le concevoir comme la cause et la substance même du bien, comme le représentant en quelque sorte de la loi morale, c'est-à-dire sans lui rapporter la loi qui nous est imposée. Or, en même temps que nous concevons Dieu comme nous imposant une loi juste, nous ne pouvons pas ne pas concevoir que Dieu attache une peine ou une récompense à l'accomplissement de cette loi ou à son infraction. L'idée de mérite et de démérite transportée en quelque sorte dans l'autre monde est la base de la conception

des peines et des récompenses de l'autre vie. Supposez que Dieu ne soit pas pour nous le représentant de la loi morale, il nous paraîtrait impossible qu'il pût nous punir ou nous récompenser pour l'avoir enfreinte ou pour l'avoir remplie. Ce n'est pas sur le caprice d'un être supérieur à nous en puissance que réside la légitimité des peines et des récompenses de l'autre vie. Otez la justice de Dieu; sa puissance, toute absolue qu'elle soit, ne nous paraît plus un fondement suffisant des peines et des récompenses. Otez sa justice, que reste-t-il? Un ordre et non une loi; et au lieu de la réalisation sublime de l'idée du mérite et du démérite, la vie future n'est plus que la menace d'une force supérieure sur un être plus faible, condamné au rôle de patient et de victime. Dans le ciel comme sur la terre, la sanction de la loi n'en est pas le fondement; la peine et la récompense dérivent du bien et du mal ; elles ne le constituent pas. »

Ici se présente, à la suite du passage que nous venons de citer, une solide réfutation de la doctrine de Locke sur la notion de la loi morale, que nous ne reproduirons pas dans son entier, mais que nous résumerons brièvement, en y ajoutant nos propres observations.

Locke distingue trois lois ou règles, savoir : la loi divine, la loi civile, la loi d'opinion ou de réputation.

» Lorsque les hommes, dit-il, rapportent leurs actions à la première de ces lois, ils jugent par là si ce sont des péchés ou des devoirs. Lorsqu'ils les rapportent à la seconde, ils jugent si elles sont criminelles ou innocentes; et à la troisième, ils jugent si ce sont des vertus ou des vices. »

Il en résulte que la conscience a, selon lui, trois manières de juger, toutes trois sans doute fondées sur la vérité, quoique pouvant être fort contradictoires; car il ne s'est nullement mis en peine de les concilier. Ainsi telle action, quoique contraire à la loi divine, n'en sera pas moins réputée vertueuse et digne de louange, si elle est conforme à la loi de réputation ou d'opinion; et telle autre, quoique conforme à la loi d'opinion et de réputation et à la loi divine, n'en sera pas moins jugée criminelle et digne de châtiment, si elle est contraire à la loi civile. Ce sont donc là trois lois indépendantes, toutes trois légiti-

mes, toutes trois obligatoires pour l'homme, mais qui par cela même nécessiteraient non pas une seule conscience pour percevoir le rapport des actions humaines avec elles, mais trois consciences différentes. Car il est impossible qu'une seule conscience puisse concevoir comme *vice* selon la loi d'opinion, ce qu'elle concevrait comme *devoir* selon la loi divine, et juger *innocente* dans l'ordre de la justice humaine, l'action qu'elle jugerait être un *péché* dans l'ordre de la justice éternelle. Car, un même acte ne peut avoir deux caractères ; il ne peut en avoir qu'un, et ce caractère est absolu. Il est moralement bon ou moralement mauvais, et il est tel, parce qu'il est conforme ou opposé à la loi immuable qui régit l'humanité. Locke n'a pas vu que la loi civile et la loi d'opinion ne sont pas proprement des lois, ou ne sont lois, et comme telles, obligatoires pour l'homme, qu'à la condition d'être elles-mêmes conformes à l'unique loi, à la loi éternelle de justice que Dieu nous a imposée. Une loi qui ne serait pas juste, une loi dont l'objet serait déshonnête, illicite, contraire à la loi divine et aux principes du bien ne serait pas véritablement une loi. *Lex mihi esse non videtur*, dit saint Augustin, *quæ justa non fuerit.* Il n'y a donc pas trois règles des actions humaines, mais une seule ; et cette règle unique n'est autre chose que l'ordre éternel et la raison suprême, existant en Dieu de toute éternité, et par laquelle est fixé irrévocablement et souverainement ce qui doit être fait ou évité. La loi, dit saint Augustin, est la volonté de Dieu, ordonnant de conserver, et défendant de troubler l'ordre naturel. Or, cet ordre naturel est un et non pas triple. Il commande ou défend certaines choses, et tout ce qu'il commande est bon en soi, tout ce qu'il défend est mauvais en soi. Or, s'il en est ainsi, comment donc l'opinion pourrait-elle régler ce qui devra être réputé vice ou vertu, en dehors de la loi divine, qui a tout réglé à cet égard ? Est-ce que par exemple le préjugé qui fait du duel une action d'honneur a rien à voir avec la conscience ? Est-ce que la conscience a quelque chose de commun avec toutes ces erreurs monstrueuses qui dans le paganisme avaient divinisé toutes les passions et érigé des autels à tous les vices ? Les philosophes les plus honorables de l'antiquité ne reconnaissaient-ils pas

eux-mêmes que le sage doit s'élever au-dessus de l'opinion, pour ne s'attacher qu'à la justice et à la vérité; et que, bien loin de se rendre esclave de l'opinion, et de la prendre pour guide, il doit au contraire faire consister sa vertu à se maintenir indépendant de ses décisions arbitraires et de ses capricieux arrêts? Appartiendra-t-il davantage au pouvoir civil de régler ce qui doit être réputé criminel ou innocent, en dehors des principes éternels du bien? Le premier devoir d'un législateur n'est-il pas de chercher à connaître ce qui est juste et ce qui est injuste, à distinguer nettement ce qui est véritablement commandé de ce qui est véritablement défendu, puisque nulle loi positive ne peut être autre chose que l'interprétation de la loi naturelle, et ne peut avoir d'autre force que celle qu'elle emprunte à cette loi suprême; puisque nul homme ne peut créer une obligation et un devoir nouveau pour un autre homme, pas plus qu'il ne peut l'affranchir de quelque devoir que ce soit; puisque toutes les fois que le législateur met ses décrets en opposition avec la loi divine, la conscience nous dit que, bien loin que ses sujets soient tenus de lui obéir, c'est au contraire la désobéissance qui est un devoir pour eux, à moins qu'on ne soutienne qu'il est bien, qu'il est juste d'obéir à un ordre injuste, et de faire ce que Dieu défend?

Après avoir fait justice de la triple règle d'après laquelle nous distinguons, selon lui, ce qui est péché ou devoir, crime ou innocence, vice ou vertu, voyons ce qui a pu conduire Locke à scinder ainsi la conscience humaine, et à établir les distinctions absurdes dont nous venons de montrer les conséquences immorales. M. Cousin l'indique d'un seul mot: « Le système de Locke n'admet, dit-il, aucune idée qui ne vienne par la réflexion ou par la sensation. La réflexion n'étant pas de mise ici, c'est à la sensation que Locke s'adresse; et la sensation ne pouvant expliquer l'idée que les hommes ont du bien et du mal, il s'agissait de trouver une idée plus ou moins semblable à celle-là, qui pût entrer dans l'entendement humain par la porte de la sensation, et tenir la place de la première. Or, cette idée, c'est celle de la peine et de la récompense, qui se résout dans celle de la crainte et de l'espérance, du plaisir et de la douleur, du bonheur et du malheur, et en gé-

néral de l'utile. » L'idée de la peine et de la récompense devenue ainsi la seule pierre de touche, la seule mesure de la rectitude de nos actions, Locke devait en conclure, 1° dans l'ordre de la religion, que tout ce que Dieu punit ou récompense est *péché* ou *devoir;* 2° dans l'ordre politique, que tout ce que les lois civiles permettent ou châtient est criminel ou innocent; 3° dans l'ordre des mœurs et des opinions mondaines, que tout ce que la mode et l'usage approuvent ou condamnent, tout ce qui est de leur part objet de louange ou de mépris, est vertu ou vice.

« Premièrement, par loi divine, j'entends, dit-il, cette loi » que Dieu a prescrite aux hommes pour être la règle de leurs » actions, soit qu'elle leur ait été notifiée par la lumière de la » nature, ou par voie de révélation. C'est en comparant leurs » actions à cette loi que les hommes jugent du plus grand » bien ou du plus grand mal moral qu'elles renferment, c'est- » à-dire, si, en qualité de devoir ou de péché, elles peu- » vent leur procurer du bonheur ou du malheur de la part du » Tout-puissant. »

Ainsi, ce qui précoccupe évidemment ce philosophe, ce n'est pas la justice et la sainteté de Dieu, c'est sa toute-puissance, c'est son titre de Créateur, c'est le droit qu'il a eu, comme tel, de nous obliger à faire sa volonté, par la considération d'une récompense et d'une punition d'un poids et d'une durée infinie dans une autre vie. Il est vrai qu'il parle de sa bonté et de sa sagesse, qui le portent à diriger nos actions vers ce qu'il y a de meilleur. Mais on voit que, même alors, il cherche son principe déterminant dans l'idée du bonheur attaché à la soumission, ou du malheur qui doit suivre la désobéissance; c'est-à-dire dans l'espérance d'une félicité sans fin, et dans la crainte d'un châtiment éternel. En un mot, il tire la moralité de l'homme, non pas du fonds de son intelligence et de la perception absolue du bien et du mal, mais de sa sensibilité et de l'amour de soi qui est inné en lui. Dieu se présente à lui non pas comme souverainement juste, mais comme rémunérateur et vengeur. Dans la pensée de Locke, Dieu n'aurait pas dit à l'homme : Fais cela, parce que cela est bien; mais, Fais cela,

parce qu'en le faisant tu te rendras heureux ; parce qu'en ne le faisant pas, tu te rendras malheureux.

Mais qui ne voit pas que Locke prend ici la conséquence pour le principe, l'effet pour la cause ? Les peines et les récompenses de l'autre vie sont la sanction de la loi divine, elles n'en sont pas la source. Cette sanction n'existerait pas, que au loi divine n'en subsisterait pas moins, puisqu'elle est fondée sur la distinction du juste et de l'injuste, distinction absolue et éternelle comme Dieu même ; seulement, la conscience humaine, en concevant cette distinction, ne concevrait plus la nécessité d'y conformer la volonté, puisqu'elle manquerait de motifs pour diriger ses actes dans le sens d'une loi dont rien n'assurerait l'exécution. Dieu ressemblerait alors à un législateur qui publierait un code de lois parfaites, mais qui aurait oublié d'y joindre les clauses pénales ou rémunératoires. Comme chacun pourrait les violer impunément, il est évident que personne ne les observerait.

Il est donc vrai que la peine et la récompense sont la garantie de l'accomplissement de la loi morale. La certitude du bonheur ou du malheur qui nous est réservé dans l'autre vie n'a pas même d'autre fondement que la sagesse et la justice de Dieu, que nous ne pouvons pas croire moins prévoyant et moins équitable que les législateurs humains, qui ne conçoivent point d'ordre social possible sans encouragement pour les bons, et sans moyen de répression pour les méchants. « Mais supposez, dit M. Cousin, que la loi que Dieu nous a donnée ne fût pas juste en elle-même, indépendamment des peines ou des récompenses qui y sont attachées, l'acte qui l'accomplit ou qui l'enfreint ne serait ni bon ni mauvais en soi, et alors la volonté divine aurait beau avoir attaché à cette loi, indifférente en elle-même, et à son accomplissement et à sa violation, les peines et les récompenses les plus séduisantes et les plus terribles, ces promesses et ces menaces ne s'adressant qu'à la sensibilité, sujet du plaisir et de la peine, et non à la raison, exciteraient en nous la crainte et l'espérance, non le respect et le sentiment du devoir. »

Ces observations s'appliquent à plus forte raison à la loi civile, règle du crime et de l'innocence. Suivant Locke, « Per-

sonne, dit-il, ne méprise cette loi, car les peines et les récompenses qui lui donnent du poids sont toujours prêtes et proportionnées à la puissance d'où cette loi émane, c'est-à-dire à la force même de la société, qui est engagée à défendre la vie, la liberté et les biens de ceux qui vivent conformément à la loi, et qui a le pouvoir d'ôter à ceux qui la violent, la vie, la liberté ou les biens; ce qui est le châtiment des offenses commises contre cette loi. »

Mais en vertu de quel principe jugeons-nous si nos actions, comme citoyens, sont criminelles ou innocentes? Est-ce en raison du châtiment qu'elles ont ou n'ont pas encouru, ou en raison de leur opposition à la loi qui défend de faire le mal d'autrui? Est-ce la peine ou la récompense attachée à telle action qui en détermine le caractère moral, ou bien est-ce le caractère moral de l'action qui en détermine le mérite ou le démérite? Sans doute la société a le droit de punir ou de récompenser, mais à une condition, c'est que les lois qu'elle fait soient conformes à la justice. « Car supposez, dit M. Cousin, que la loi qu'établit la société soit injuste, la violation de cette loi cesse d'être injuste, et alors la punition d'un acte non injuste qui a transgressé une injuste loi est elle-même une injustice. Otez, je le répète, la légitimité et la justice préalable de la loi, vous détruisez la justice et la légitimité de la peine. La peine perd tout caractère de moralité, et ne garde plus que celui d'une force purement physique, qui ne saurait être, comme l'a très-bien vu Hobbes, trop redoutable, trop absolue, puisqu'elle ne peut subsister et ne se fait observer que par la crainte qu'elle inspire. »

Enfin, M. Cousin démontre qu'il en est de l'opinion ou de la loi prétendue de réputation, comme il en est des châtiments publics ou de la loi civile, comme il en est des châtiments de l'autre vie ou de la loi divine. Le même argument renverse toutes les subtilités du philosophe sensualiste. « On prétend, dit Locke, que les mots de vertu et de vice signifient des actions bonnes et mauvaises de leur nature. Mais quelles que soient les prétentions des hommes sur cet article, il est visible que ces mots de vertu et de vice, considérés dans les applications particulières qu'on en fait parmi les diverses nations et les di-

verses sociétés d'hommes répandus sur la terre, sont constamment et uniquement attribués à telles ou telles actions, qui dans chaque pays et dans chaque société sont réputées honorables et honteuses.... Ainsi, la mesure de ce qu'on appelle vertu et vice, et qui de la passe pour tel dans tout le monde, c'est cette approbation ou ce mépris, cette estime ou ce blâme, qui s'établit par un secret et tacite consentement en différentes sociétés et assemblées d'hommes, par où différentes actions sont estimées ou méprisées parmi eux, selon le jugement, les maximes et les coutumes de chaque lieu. » Et de peur qu'on ne se méprenne sur sa pensée, pour montrer qu'il entend bien réellement que la gloire ou le mépris, la bonne ou la mauvaise renommée sont la mesure et l'unique critérium de de la vertu, il a soin d'ajouter qu'il en est ainsi, quoique ce qui passe pour vice dans un pays soit regardé dans un autre comme une vertu : ce qui veut dire qu'il accepte indifféremment les plus choquantes contradictions, les manières les plus opposées d'envisager les actions humaines, comme l'expression légitime de leur moralité.

Mais, répond M. Cousin, « supposez que la vertu ne soit pas vertu par elle-même, et que ce soit la louange ou l'approbation qui la fassent telle, il est clair qu'il n'y a plus de morale, il n'y a plus de loi, il n'y a plus que des coutumes arbitraires, locales, passagères, il n'y a plus que la mode et l'opinion. Ou l'opinion n'est qu'un bruit mensonger, ou elle est le retentissement de la conscience publique, et alors elle est un effet et non pas une cause; sa légitimité et sa force résident dans l'énergie du sentiment du bien et du mal. Mais élever l'effet au rang de la cause, asseoir le bien et le mal sur l'opinion seule, c'est détruire le bien et le mal, dénaturer et corrompre la vertu, en lui donnant pour ressort la crainte; c'est faire des courtisans, non des hommes vertueux. La popularité est la chose la plus douce qu'il y ait au monde, mais quand elle est le reflet de notre propre conscience; quand elle est acquise par une suite d'actes vraiment vertueux, par la constance à son caractère, la fidélité à ses principes et à ses amis dans le service commun de la patrie. La gloire est la couronne, non le fondement de la vertu. Le devoir ne se me-

sure pas à la récompense. Sans doute il est plus facile à accomplir sur un théâtre aux applaudissements de la foule; mais il ne décroît pas dans l'ombre, il ne périt pas dans l'ignominie; là, comme ailleurs, il reste identique à lui-même, inviolable et obligatoire. »

Il est donc parfaitement démontré que la peine et la récompense ne sont pas le principe de la distinction du bien et du mal. L'homme qui n'obéirait à la loi divine qu'en vue des châtiments dont Dieu menaçe ceux qui l'enfreignent, et nullement en vue de sa sainteté, de sa justice et de sa gloire, agirait en esclave, et non comme un être intelligent et libre, non comme un homme vraiment pieux, vraiment pénétré de la sublimité de l'ordre moral, et des perfections infinies de Dieu. Celui qui ne pratiquerait la vertu qu'en vue de la louange, de la réputation ou des honneurs que pourraient lui attirer ses actions, serait un homme vain et ambitieux, mais ne serait pas un homme de bien. Celui qui ne se soumettrait à la loi civile que par crainte des punitions qu'encourent ceux qui la violent, serait un lâche et un hypocrite, et non un vertueux citoyen. Celui enfin qui dans la pratique de la vertu chercherait uniquement le plaisir et le bonheur qu'elle procure, et qui mettrait ses actions en harmonie avec la loi morale, non pas pour obéir à la voix de sa conscience, et pour accomplir son devoir, mais pour jouir et se rendre heureux par la contemplation de ses bonnes œuvres, serait un égoïste un peu plus délicat, un peu plus raffiné que les autres, mais dont les actions n'en auraient pas moins pour mobile les calculs intéressés de l'amour-propre. Il y a plus : le moyen infaillible de manquer les plaisirs de la vertu, c'est de les rechercher immédiatement; le moyen infaillible de manquer les récompenses promises aux bonnes actions, c'est de n'agir qu'en vue de ces récompenses. Car ni Dieu, ni les hommes, ni la conscience n'attribuent de mérite aux actions qui n'ont été inspirées que par l'attrait de la récompense; dans le ciel comme sur la terre, il y a une justice qui refuse de couronner des vertus qui se sont déjà payées de leurs propres mains.

Ainsi toute théorie morale qui n'embrassera pas dans leur ensemble les trois faits distincts que nous venons d'analyser

sera fausse et dangereuse, et sera démentie par la conscience humaine. Il faut prendre les trois parties du fait moral, telles que l'observation nous les donne. Tout système qui ne s'attachera qu'à l'une, à l'exclusion des deux autres, conduira véritablement à la destruction de toute moralité. Nous venons de voir comment Locke, en donnant pour unique base à la morale, la notion du mérite et du démérite, anéantit le principe des jugements moraux, et ramène tous les motifs de nos actions à un seul, l'intérêt et le bien-être. Nous avons vu précédemment comment Shaftesbury, Rousseau, Mendelson étaient tombés dans une erreur analogue, en considérant le sentiment de bonheur ou de peine qui s'attache aux bonnes et aux mauvaises actions, comme l'unique critérium du bien ou du mal qu'elles renferment. Celui qui ne considérerait que la perception absolue du juste et de l'injuste, et ne tiendrait aucun compte des deux circonstances qui accompagnent cette perception, ne rendrait pas davantage raison de la conscience humaine, et tendrait aussi à démoraliser l'homme, en niant deux des motifs les plus puissants pour le porter à la pratique du bien. C'est le défaut de la morale de Zénon et de Kant, morale parfaitement vraie dans ce qu'elle admet, mais qui, plaçant l'homme sous la seule influence de la conception du bien et du mal, le laisse absolument sans mobiles qui puissent agir sur sa volonté et le déterminer efficacement au devoir. C'est méconnaître le cœur humain que de croire que la seule idée du bien ait assez de force par elle-même pour entraîner le choix libre de la volonté. Cette inflexibilité morale est contraire à la nature. Le rigorisme des stoïciens en refusant à la sensibilité toute part à nos déterminations morales, en ne voulant pas que l'attrait du bonheur et de la récompense, que la crainte du remords et du châtiment qui doivent être le prix de la vertu ou du vice, entrent pour quelque chose dans l'accomplissement de la loi éternelle de justice, ne tendait à rien moins qu'à dessécher le cœur de l'homme, et à y détruire tous ces nobles sentiments, toutes ces affections bienveillantes et symphatiques, qui sont les véhicules de la vertu. Car il faut aimer les hommes, pour leur faire du bien. Il faut sentir l'attrait du devoir, pour le pratiquer. Il faut non-seulement distinguer le juste et l'injuste,

mais encore pouvoir goûter la satisfaction, le bonheur intime qui s'attache à l'accomplissement d'un acte de justice, de générosité, de clémence, de dévouement, de charité, pour que toutes les facultés de l'homme se portent avec ardeur, avec amour, à persévérer dans la vertu. Dieu, dans ses communications avec la conscience de l'homme, ne parle pas seulement à sa raison, il parle aussi à son cœur. Mais les stoïciens ne voyaient dans l'homme que l'être intelligent, ils ne voyaient plus l'être sensible; ou plutôt, l'être sensible était de trop; c'était suivant eux un obstacle à la perfection humaine; tous leurs efforts tendaient à l'anéantir. De là cette impassibilité systématique, qui consistait à s'abstenir et à souffrir (ἀπέχου, ἀνέχου) vertu purement inerte et passive, qui rendait leur morale incomplète et inutile au monde, puisque la vertu consiste essentiellement dans l'action, puisque l'homme est loin d'avoir accompli tous ses devoirs, quand il a souffert avec constance et résignation les maux de la vie, quand il s'est abstenu de tout ce qui peut souiller la pureté de l'âme et compromettre la paix de la conscience, s'il ne joint à la patience dans l'adversité, et à la résistance ferme et courageuse dans les tentations, cette activité morale qui se résume dans un seul mot: la charité. De là aussi leur absurde doctrine de l'égalité absolue des crimes et des vertus, doctrine fondée sur ce principe, que toutes les bonnes ou les mauvaises actions ayant cela de commun entre elles, d'être conformes ou non conformes à la raison, et d'être la violation ou l'accomplissement de la loi éternelle du bien, n'étaient ni plus ni moins bonnes ou mauvaises les unes que les autres : principe dont la conséquence était l'assimilation d'un simple mensonge à un assassinat, et l'égalité des peines et des récompenses devant la loi, c'est-à-dire la négation absolue de l'idée de mérite et de démérite.

SIXIEME SECTION.

DU GOUT, OU DE LA FACULTÉ DE PERCEVOIR LE BEAU ET LE LAID.

La psychologie n'a pas en définitive d'autre objet que d'expliquer chacun de phénomènes de la pensée, en le rame-

nant par l'analyse à ses éléments les plus simples, les plus caractéristiques, en cherchant à connaître toutes les circonstances dans lesquelles il se produit, en le distinguant avec soin de tout ce qui n'est pas lui, en remontant ainsi à son origine première, pour déterminer ensuite sa nature et [illegible] lois.

Or parmi ces phénomènes intérieurs, il en est un qu'il importe d'autant plus de bien saisir, qu'il est le fondement de toute théorie littéraire et artistique, et que de sa définition exacte ou fausse dépend la bonne ou mauvaise direction de l'esprit humain, dans toutes les œuvres qu'il enfante, j'entends celles du moins qui ressortent de l'imagination; je veux parler de la notion du beau et du laid, tant de fois expliquée dans un sens contradictoire, sujet de tant de controverses, et aujourd'hui encore champ de bataille où deux écoles rivales se livrent des luttes acharnées.

§ Ier. — *Notion du beau et du laid moral.*

Et d'abord l'idée de beauté et de laideur existe-t-elle réellement dans l'esprit humain ? Oui, incontestablement; car dans toutes les langues, il y a un mot qui l'exprime, qui en est le signe. Partout l'homme distingue ce qui est beau de ce qui est laid, comme il distingue ce qui est bien de ce qui est mal, comme il distingue ce qui est vrai de ce qui est faux. Mais qu'est-ce que c'est que la beauté? Quest-ce que c'est que la laideur ? Qui est-ce qui fait que nous attribuons ces caractères à certaines actions humaines, à certaines qualités de l'âme ou du corps, à certaines œuvres de la nature, à certaines productions de l'art, plutôt qu'à d'autres ? En vertu de quelle loi de l'esprit humain disons-nous enfin d'une chose, qu'elle est belle ou laide, et dans quelles circonstances cette distinction a-t-elle lieu en nous ? Nous associons l'idée de beauté au dévouement de tel héros à l'humanité, à tel sacrifice fait à la patrie, au spectacle d'une nuit étoilée, à l'appareil qui entoure la majesté royale, aux apparences visuelles d'un paysage, à la forme d'un palais ou d'un temple; sur quels principes s'appuie l'esprit humain pour qualifier ainsi les choses métaphysiques ou ma-

térielles ? Où ces jugements ont-ils leur source et leur justification ? Ce sont toutes ces questions que nous chercherons à résoudre au moyen de l'observation.

Mais avant d'expliquer comment et dans quelles conditions la notion du beau se produit en nous, examinons d'abord si la beauté est un élément objectif ou un fait purement subjectif, c'est-à-dire si le beau est une notion de la conscience, un mode de l'âme, ou bien si c'est une réalité que le moi puisse percevoir en dehors de lui, comme il perçoit le juste ou le vrai dans le monde moral, le solide ou l'étendu dans le monde physique. M. Garnier fait très-bien remarquer que nul homme ne confond le beau avec le plaisir qu'il nous cause. Le *moi*, dit-il, perçoit la beauté, il jouit de la vue du beau, mais il n'est pas lui-même la beauté. Sans doute le *moi*, ayant conscience de lui-même, c'est-à-dire de ses sentiments, de son intelligence et de sa liberté, peut concevoir ses affections, ses intentions, ses opérations, comme moralement belles, en s'appliquant à lui-même cette qualité spéciale, ce caractère particulier que nous désignons sous le nom de beauté ; mais il ne se l'approprie qu'accidentellement, et il ne se l'approprie qu'au même titre qui le lui fait expliquer dans d'autres circonstances aux objets extérieurs. Il perçoit le beau en lui à certaines conditions, comme il le perçoit dans ses semblables, ou dans la nature matérielle, sous des conditions analogues. Mais dans ce cas, le beau n'est pas lui ; c'est quelque chose d'universel et de commun qu'il distingue si bien de lui-même, que souvent il est forcé de l'attribuer aux autres et à leurs actions, sans pouvoir se l'attribuer à lui-même, et à ses propres actes.

Le beau n'est pas non plus une notion fournie par les sens. Certaines perceptions de la vue et de l'ouïe sont des faits à l'occasion desquels nous connaissons le beau, ou nous jugeons du laid, comme les perceptions du toucher sont des occasions de connaître l'espace absolu. Mais le beau, dit M. Garnier, n'est ni le son, ni la forme ; c'est une idée accessoire qui se joint à ces perceptions matérielles. Nous nous bornons ici à cette simple observation. Nous aurons plus tard l'occasion de revenir sur cette question, et de l'approfondir comme elle mérite de l'être.

Le beau, n'étant ni une notion sensible, ni une notion de conscience, ne peut donc nous être fourni qu'intuitivement par la raison; car l'idée de beauté a tous les caractères de l'intuition. Ce n'est en effet ni l'induction qui nous la donne, ni le raisonnement qui nous la fait acquérir. Elle nait spontanément, immédiatement dans l'esprit de l'homme, que dès que les conditions d'où elle dépend sont accomplies. La beauté saisit de prime abord l'intelligence, comme la moralité de nos actes saisit la conscience, sans que nous puissions placer entre le beau et sa perception d'autre principe que la faculté même qui nous le fait percevoir. Et voilà pourquoi le beau nous frappe si vivement; c'est qu'il y a dans toute connaissance naturelle et primitive une force d'entraînement, un élément de foi et de certitude qui ne peuvent exister au même dégré dans celles que nous obtenons par les procédés plus lents et plus difficiles de la logique et de l'expérience. Nous examinerons plus tard si la notion de beauté comme celle de moralité est une idée nécessaire, et si, de même qu'il y a un bien absolu, une justice absolue, préexistant à toutes les actions humaines et devant leur survivre, il y a une beauté absolue, indépendante de tous les objets contingents.

De ce que l'idée du beau est immédiate et non induite ou conclue d'éléments antérieurs, il ne s'ensuit pas qu'on ne puisse par l'analyse déterminer son principe et ses conditions d'existence. Or, c'est un fait constaté par l'observation que toutes les fois que le moi a conscience de sa force morale, de sa science, de son amour pour la justice, de sa charité envers les autres hommes, de l'harmonie qui existe entre ses actions et ses devoirs, l'idée de beauté morale s'associe instantanément en lui avec celle des qualités dont il se reconnaît doué. Il a au contraire le sentiment de sa difformité morale, quand il a conscience de la faiblesse, de son intelligence et de sa volonté, de son ineptie et de son ignorance, de ses intentions injustes et perverses, de sa méchanceté, de sa haine pour les hommes, en un mot, du désaccord qui existe entre ses affections et la loi qui lui prescrit d'aimer son prochain, entre ses actions et la loi qui lui commande d'observer la justice et de pratiquer la vertu.

Il perçoit également dans les autres hommes la beauté ou la laideur morale, selon qu'il aperçoit en eux quelqu'une des qualités contraires que nous venons d'énumérer.

Ainsi le fait que la psychologie signale comme résultat de l'observation, c'est l'association constante de l'idée du beau avec celle de force, d'intelligence, de justice, de bonté et d'amour ; non pas que ces dernières ne puissent exister sans la première, mais celle-ci bien certainement ne se produit pas sans se rattacher à quelqu'une de celles-là ; elles constituent la condition sans laquelle le beau ne serait jamais perçu.

Mais pour rendre plus évident le principe que nous posons, nous placerons ici sous les yeux du lecteur une double liste des qualités morales auxquelles nous attribuons le pouvoir d'éveiller en nous la notion du beau et du laid. On jugera si notre théorie est démentie ou confirmée par la nature et par la conscience :

Qualités morales à la notion desquelles s'associe l'idée de beauté morale.	*Qualités morales à la notion desquelles s'associe l'idée de laideur morale.*
Intelligence.	Idiotisme. . . . .
Science.	Ignorance. . . . .
Génie.	Ineptie. . . . .
Vérité, véracité.	Erreur, mensonge, fausseté. . . .
Sincérité, franchise, bonne foi. . .	Fourberie, dissimulation, hypocrisie.
Fidélité à sa parole, à ses serments. .	Trahison, perfidie, manque de foi.
Force de volonté, empire sur soi-même.	Faiblesse morale, esclavage des passions. . . . .
Courage, bravoure, valeur.	Lâcheté, pusillanimité, poltronnerie.
Fermeté, constance dans le malheur.	Découragement, abattement, désespoir. . . . .
Grandeur d'âme, magnanimité. . . .	Faiblesse, petitesse d'esprit. . . .
Désintéressement, dévouement, abnégation de soi-même.	Égoïsme, cupidité, envie. . . . . .
Bienfaisance, humanité, charité. . .	Avarice, insensibilité aux maux d'autrui. . . . .
Générosité, clémence.	Ressentiment, rancune, vengeance.
Bonté, douceur.	Méchanceté, cruauté. . . . . . .
Délicatesse, probité, équité.	Indélicatesse, improbité, iniquité.
Vertu.	Vice. . . . .

Repentir.	Obstination dans le mal. . . . .
Pudeur.	Impudence. . . . .
Modestie.	Orgueil, vanité. . . . .
Décence.	Indécence. . . . .
Innocence, pureté de cœur.	Corruption, perversité. . . . . . .
Ordre.	Désordre. . . . .
Gloire, honneur.	Infamie, déshonneur. . . . .
Puissance.	Impuissance. . . . .
Richesse.	Pauvreté. . . . .
Opulence.	Misère. . . . .

Ces cinq dernières catégories sont plutôt des qualités physiques et extérieures que des qualités morales ; je les ai cependant jointes ici, parce qu'elles dérivent des premières, et que l'ordre, par exemple, est le signe de l'intelligence dans la cause, comme la gloire, j'entends la véritable gloire, suppose l'approbation et l'estime, qui supposent elles-mêmes la vertu ; comme la puissance, la richesse, l'opulence, supposent généralement la force morale, l'activité, l'industrie ; comme la pauvreté et la misère supposent l'ignorance, l'inertie, la paresse, quoiqu'il soit vrai de dire que ces choses ne sont pas toujours associées l'une à l'autre.

Or, quel est l'homme en qui le spectacle de la vertu, sous quelque forme qu'elle se produise, ne fasse pas naître la notion et le sentiment du beau ? Quoi de plus beau, par exemple, que la science et le génie, dans l'ordre intellectuel ? Quoi de plus sublime dans l'ordre moral que le caractère de l'homme qui se dévoue pour son semblable, pour sa patrie, qui pardonne généreusement à son ennemi, qui sacrifie son bien-être, sa fortune, sa vie, aux intérêts de la vérité et de la justice, qui sait rester fidèle au malheur, même aux dépens de son repos, dont les revers les plus accablants de la fortune ne sauraient abattre et lasser la constance, qui se maintient inébranlable dans le devoir au milieu de l'apostasie et de la corruption publique ? Quoi de plus aimable, de plus attachant que la pudeur, la modestie, l'innocence ? Proposez au jugement des hommes, quels qu'ils soient, un grand acte de courage, de dévouement, d'humanité, un grand sacrifice fait au devoir, à l'honneur, à la probité, et vous verrez l'accord unanime des consciences se mani-

fester par un même cri d'admiration et d'enthousiasme. Toutes ces choses sont donc belles pour la nature humaine, et soit qu'elles se produisent sur la scène et dans les fictions des poètes, soit que l'histoire nous les présente comme des réalités dans les annales de ses grands hommes, soyez certain que la notion du beau sortira toujours du fond des situations où vous les aurez mises en évidence.

Au contraire, quelle intelligence d'homme a jamais associé l'idée de beauté à l'idée d'idiotisme et d'ignorance, à l'idée de vice, de corruption et de perversité, à l'idée d'égoïsme et d'envie, à l'idée de perfidie et de lâcheté, à l'idée d'hypocrisie et de fausseté, à l'idée d'injustice et de méchanceté, de désordre et d'infamie, de vengeance et de cruauté ? N'est-il pas vrai que tout ce qui dégrade l'homme moralement, tout ce que la conscience condamne comme mauvais, tout ce que l'honnêteté réprouve comme abominable, tout ce qui porte l'empreinte du vice, de l'immoralité, du mensonge, toutes les affections malveillantes et insociales, tous les sentiments vils et bas, tout cela nous paraît odieux, méprisable, repoussant, et se revêt à nos yeux d'un caractère de difformité morale, qui détermine un mouvement involontaire de répulsion ? Je sais que par un abus de langage dont la philosophie ne saurait se rendre complice, on a dit quelquefois qu'il est beau de se venger. Mais s'il est beau de se venger, il n'est donc pas beau de pardonner, de triompher de ses ressentiments; et quand Cicéron disait à César que la plus belle victoire est celle que l'on remporte sur soi-même et sur ses passions, il conseillait donc à César une lâcheté et une faiblesse, en lui conseillant de se montrer clément et miséricordieux envers Marcellus ? Car la clémence ne peut être belle, sublime, admirable, si la vengeance est belle, admirable, sublime. L'une ou l'autre de ces deux associations d'idées est fausse. Or, faites l'humanité juge de la question, et vous verrez ce qu'elle vous répondra. Elle vous dira que la vengeance est égoïsme, emportement, méchanceté, faiblesse; qu'il n'y a point de grandeur à se laisser dominer par ses haines, et que l'opinion qui l'exalte comme belle, repose sur un préjugé qui n'est lui-même qu'une fausse idée de la justice et de l'honneur. Et s'il n'en était pas ainsi, comment s'expliquerait-on donc,

l'admiration que tous les hommes font éclater au récit d'un trait extraordinaire de générosité et de clémence ?

Ainsi, rien de mieux constaté, rien de plus universel que l'alliance de la notion du beau avec celle de la vertu. Mais il faut expliquer cette alliance, et pour cela remonter aux principes qui nous en démontrent la légitimité et la nécessité. Or, la connaissance de l'origine, de la nature et de la destinée de l'homme doit contenir la solution du problème que nous cherchons.

Par son origine, l'homme vient de Dieu; par sa fin, il doit tendre à Dieu; par sa nature, il est l'image de Dieu. Il est l'image de Dieu par sa nature, car, comme Dieu, il est intelligence, amour, liberté, doué de la triple faculté de connaître, d'aimer, et de se gouverner par lui-même. Mais si sa destinée immortelle est de retourner à Dieu d'où il est sorti, toutes les puissances de son âme doivent donc être en harmonie avec la fin de son être! Donc ce qu'il doit chercher à connaître, c'est la vérité suprême, c'est Dieu; ce qu'il doit aimer, c'est le bien suprême, c'est Dieu; ce qu'il doit vouloir réaliser en lui, autant qu'il est donné à un être fini de pouvoir le faire, c'est ce type de perfection absolue qui est en Dieu, et qui est le principe de toutes ses obligations morales. Car Dieu n'a pu puiser qu'en lui-même et dans ses propres attributs les principes de la loi qu'il devait imposer à sa créature; c'est lui-même qui a dû se proposer pour modèle et pour terme de comparaison, dans l'appréciation du caractère des actions humaines. En un mot, comme l'a dit Pythagore, comme l'ont dit bien d'autres philosophes de l'antiquité, la vertu pour l'homme consiste à imiter Dieu dans sa justice, dans sa sagesse, dans sa pureté ineffable, dans sa bonté infinie, dans sa volonté toujours sainte, toujours bienveillante, toujours digne de lui-même. Être ce que Dieu est, et n'être pas ce qu'il ne peut pas être, voilà l'expression exacte de la souveraine distinction qu'il a établie entre ce qui est bien et ce qui est mal, entre ce qui est commandé à l'homme, et ce qui lui est défendu !

Si donc telle est la destination de l'homme, si telle est sa nature, comment croire que son intelligence puisse dévier de son objet et de sa fin, au point d'associer l'idée du beau avec ce qui le dégrade, avec ce qui le corrompt, ce qui l'avilit, ce

qui le rend odieux à son créateur et à son juge, ce qui le met en opposition avec les lois de son existence, ce qui le fait déchoir de sa dignité d'être fait à l'image de Dieu ? Quoi ! Dieu lui aurait commandé d'être bon, d'être juste, d'être saint, d'être pur, et il aurait mis en lui un moyen de connaissance qui lui ferait percevoir comme moralement beau ce qui serait moralement mauvais, et il aurait rattaché à cette perception un sentiment d'admiration et de plaisir, de sorte que l'homme éprouverait naturellement une véritable jouissance à contempler soit en lui, soit dans ses semblables précisément ce que la conscience lui fait connaître comme réprouvé par la morale, et comme digne de châtiment? Non, il ne saurait en être ainsi. Une pareille contradiction dans la nature humaine accuserait la justice et la sagesse divine ; Dieu lui-même nous aurait induits en erreur; Dieu lui-même se plairait à détruire son ouvrage, à démentir sa loi, à nous mettre dans l'impossibilité de la pratiquer!

L'homme n'est pas l'œuvre du hasard, mais d'une intelligence infinie. Tout dans la constitution de son être a dû être mis en parfaite harmonie, et tous ses instincts, toutes ses tendances morales doivent concourir au but pour lequel il a été formé. Or, s'il est vrai qu'il a été créé pour le bien, tout ce qui est bien, tout ce qui est bon, selon sa nature et sa destinée, doit donc lui paraître beau, et il doit lui être aussi impossible de séparer l'idée de laideur et l'idée de vice, que de ne pas rattacher l'idée de beauté à l'idée de vertu et de devoir. Car dans la vertu, il est dans l'ordre, dans l'ordre par rapport à Dieu, à ses semblables et à lui-même. Or, l'idée du beau et l'idée de l'ordre sont inséparables, selon la pensée de Bossuet, comme nous le verrons plus tard. Toutefois l'homme libre peut faire un mauvais usage de son libre arbitre, fausser son intelligence, corrompre son jugement, associer arbitrairement les idées les plus contradictoires, se faire des opinions, se créer des croyances contraires à la vérité. Il peut, aveuglé par ses intérêts, entraîné par ses passions, changer l'acception des mots, bouleverser les principes de la morale et de la société, appeler juste ce qui est injuste, vrai ce qui est faux, beau ce qui est laid, bien ce qui est mal, et porter la confusion et le

désordre de son entendement dans le langage et du langage dans ses actions. Mais ce ne sont là que des faits exceptionnels par lesquels on ne saurait prescrire contre la nature et contre la conscience du genre humain? Reste toujours au fond de l'esprit de l'homme cette connaissance intuitive du beau immédiatement et universellement perçue à l'occasion de tout objet représentatif des attributs moraux auxquels nous disons que son idée est constamment associée.

Pythagore avait compris cette alliance indélébile quand il disait que le beau est inséparable du bon. Platon s'élevait encore plus haut, quand il plaçait en Dieu le type éternel de toute beauté. Le beau, disait-il, est la splendeur du vrai; et la vérité suprême, la suprême réalité, c'est Dieu! Sublime pensée par laquelle il plaçait le principe des beaux-arts dans la morale, et le principe de la morale dans la religion; de sorte que Dieu, selon lui, devait régler par ses lois, non-seulement les actions et les mœurs de l'homme, dans la sphère de la liberté, mais encore toutes ses conceptions, toutes les combinaisons de sa pensée, dans la sphère de l'imagination et de l'intelligence. Dans l'idée de Platon, Dieu est la perfection infinie; donc il est la beauté parfaite. C'est dans le même sens que Dieu est aussi appelé par l'Écriture et les saints Pères la beauté toujours ancienne et toujours nouvelle.

Or, l'homme a une tendance vers l'infini, vers la perfection. Ses instincts les plus élevés et les plus nobles le portent sans cesse à réaliser soit en lui-même, soit dans ses œuvres, l'idée qu'il s'en forme. Il poursuit le bonheur parfait, le repos parfait, le bien parfait. Tous ses désirs s'élancent au-delà du fini. Car tous ses désirs ne sont que les aspirations de son âme vers cet inconnu mystérieux, illimité, incommensurable, qui, par cela même qu'il est indéterminé, laisse un libre champ à son imagination et à sa pensée. S'il est puissant, il veut être plus puissant encore; s'il s'est enfoncé dans les profondeurs de la science, il est par cela même possédé d'un désir plus ardent, plus insatiable de connaître. Il en est de même de ses affections; plus il aime, plus il a soif d'amour; et alors même qu'il commet les actes les plus injustes, la justice est encore pour lui un besoin, auquel il peut bien résister, mais qu'il n'est

pas maître de ne pas sentir. Les brigands qui refusent la justice à tout le genre humain, ne peuvent cependant la méconnaître, au point de ne pas l'observer entre eux. Et telle est même leur position au milieu de la société, que plus ils en ont enfreint les lois à l'égard du reste des hommes, plus ils sentent la nécessité de les respecter entre eux, plus il y va de leur salut d'en faire la base et la garantie de leur fidélité mutuelle. Ainsi tout ramène l'homme à sa destinée. Tout concourt à prouver qu'il est fait pour le bien et pour le bien parfait. La perfection, voilà sa fin, voilà le but vers lequel la nature humaine tend de toutes ses forces, quand rien ne l'empêche de suivre sa pente. Soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait; et ce n'est pas là seulement un précepte de l'Évangile, c'est le cri de la conscience universelle. Cela est si vrai, que quand l'homme a réalisé en lui, autant qu'il est permis à sa faiblesse, l'idéal de vertu ou de science qu'il a conçu dans ses contemplations intimes de l'infini, il lui est impossible de ne pas s'en applaudir comme de l'accomplissement de sa véritable destination, de ne pas trouver un caractère de beauté morale dans tout ce qui reproduit en lui l'image des perfections divines. Souvent alors, comme l'archange déchu, l'homme s'égare dans ses pensées d'orgueil; il s'admire, il se contemple avec amour dans sa force morale, dans son intelligence, dans sa bonté, dans sa justice; il se dresse à lui-même une idole qu'il encense au fond de son cœur, et cette idole, c'est lui, c'est sa propre beauté. Cet orgueil qui s'érige à soi-même des autels est un sentiment condamnable sans doute. Mais il accuse cependant une grande et haute vérité; c'est que l'idée du beau, c'est que l'admiration des hommes s'attachent en effet aux quatre qualités que nous indiquons, partout où elles se rencontrent. Leur réunion constitue la perfection humaine; leur perfection constitue l'essence divine.

Il en résulte que la beauté parfaite, le sublime de la beauté morale, appartiendra au caractère qui les réunira toutes.

Quelquefois le romancier doue son héros de la force et de la puissance, de la science et de l'intelligence. Mais en même temps, il lui attribue la haine et le mépris de l'humanité, un caractère méchant et vindicatif, des penchants cruels et féro-

ces ; ce personnage paraîtra certainement haïssable et laid. C'est que l'idée du beau s'efface partout où domine l'idée de la force mauvaise et désordonnée. Car elle ne peut s'allier avec l'idée de l'imperfection, sous quelque forme qu'elle nous apparaisse. La méchanceté, l'injustice, la haine, la vengeance, dépassassent-elles toutes les bornes connues, fussent-elles servies par la plus haute intelligence, par la plus indomptable volonté, ne donneront jamais la notion du beau ; car plus ces passions se développent et grandissent dans le cœur de l'homme, plus il a de moyens de les satisfaire, plus elles l'éloignent de cette perfection vers laquelle l'humanité doit tendre. La grande erreur des écrivains de notre siècle, c'est de croire que le crime peut devenir sublime à force d'être grand ; comme si ce qui est odieux et laid par soi-même pouvait changer de caractère en changeant de proportion et de mesure, et comme si l'idée de grandeur ajoutée à celle du mal moral pouvait modifier l'espèce de sentiment que ce dernier fait naître, au point de substituer à l'effet qu'il est dans sa nature dè produire, un effet tout contraire. Ainsi quand on envisage le caractère de Napoléon par un côté de sa vie, on ne peut s'empêcher de le trouver admirablement beau : soit qu'on le considère comme sauveur de la France, comme réparateur des maux de l'anarchie, comme restaurateur de l'ordre social et de la religion ; soit qu'on l'envisage sous le point de vue de ce vaste génie qui savait pourvoir en même temps aux travaux de la guerre, à la gloire de ses armes, et à l'administration d'un grand empire ; soit enfin qu'il nous apparaisse animé de cet amour jaloux de l'honneur du pays et de la dignité nationale, qui le portait généreusement à mettre en liberté M. de Rayneval, accusé d'être son ennemi, parce qu'en 1783 celui-ci avait, comme ambassadeur de la France, demandé pour l'Espagne et obtenu de l'Angleterre l'abandon et la restitution de Gibraltar. Mais sa haute intelligence, ses victoires, son titre de conquérant, sa puissance colossale nous empêcheront-ils de voir en lui l'égoïste orgueilleux et farouche, le tyran lâche et soupçonneux, qui faisait enlever furtivement de sa demeure hospitalière, et assassiner la nuit, dans les fossés de Vincennes, le brave et infortuné duc d'Enghien, qui persécutait, emprison-

nait et dépouillait indignement de ses Etats le vénérable pontife Pie VII, parce qu'il refusait de sacrifier l'honneur de la tiare et les droits sacrés de la religion, à l'insatiable soif de domination de l'ambitieux despote, et qui, après ses revers, se reprochait de n'avoir pas incendié Vienne, pour engager les Parisiens à résister aux armées étrangères en 1814, par crainte de représailles? Ce sont là des actes d'atrocité qui, pour sortir des proportions ordinaires du crime, et pour être, si l'on veut, l'expression d'une nature gigantesque, n'en sont pas moins horribles, c'est-à-dire n'en sont pas moins ce qu'il y a de plus diamétralement opposé à la notion du beau et du sublime.

Certes, s'il est une vérité universellement admise, c'est que le beau et le sublime nous attirent; c'est qu'il y a entre eux et notre âme une secrète affinité qui porte celle-ci comme au-devant d'eux par un mouvement non équivoque de sympathie. Or, comment un crime médiocre pourrait-il exciter en nous un sentiment de répulsion, tandis qu'un grand crime, par cela seul qu'il est grand, aurait le privilége d'exciter en nous l'admiration et l'enthousiasme? Ajoutez telle grandeur, telles dimensions que vous voudrez aux attributs que la morale et la conscience déclarent contraires à la destination de l'homme, et vous ne ferez qu'ajouter un degré de plus à leur laideur. Vous aurez l'horrible, et vous n'aurez jamais le sublime; car l'homme qui conçoit si clairement l'idée d'une intelligence infinie, d'une puissance infinie, d'une bonté et d'une justice infinies, ne peut concevoir une méchanceté infinie. Qui dit méchanceté dit imperfection, et exclut par là même l'idée d'infini. Ahriman chez les Perses, Satan chez les Chrétiens ne sont que des forces subordonnées qui n'agissent que dans une sphère limitée; car la prédominance du bien sur le mal est un dogme de toutes les religions, une croyance de tous les peuples. Or, Satan, personnification du vice, de la corruption, de la force méchante, ne paraîtra jamais sublime, mais horrible. Et qu'on ne nous objecte pas le Satan de Milton, l'enfer du Dante, et toutes ces conceptions poétiques dans lesquelles domine l'idée du mal, et que, par un abus de langage, on est convenu d'appeler sublimes! Satan, considéré uniquement comme puissance libre,

se possédant elle-même, et exerçant son action dans une sphère beaucoup plus étendue que celle où s'exerce l'activité humaine, devrait nous paraître éminemment beau, et le serait en effet si nous ne l'envisagions que sous ce point de vue. Car alors cet attribut, étant une participation à la puissance infinie de Dieu, produirait nécessairement sur nous cet étonnement d'admiration qu'excite dans tout esprit humain le développement de toute force qui dépasse la portée de la force humaine. Mais l'idée de puissance toute seule ne donne pas l'idée de Satan. Satan, c'est l'orgueil, c'est la révolte, c'est le type de l'ingratitude, c'est la haine profonde, immense du bien, c'est la violation de toute loi morale, c'est la perversité de l'esprit, du cœur et de la volonté à son plus haut degré. Or, sans doute, une telle perversité nous étonne, parce qu'elle dépasse toutes les bornes du connu; mais qu'on y prenne garde : ce n'est pas un étonnement d'admiration qu'elle excite, mais un étonnement d'horreur. Au lieu d'élever l'âme par la contemplation de ce qu'il y a de plus haut dans les objets de la pensée humaine, elle la consterne par sa monstruosité, elle l'abaisse par l'idée même de ce qu'il y a de plus abject, de plus méprisable, de plus odieux. Nous sentons en elle quelque chose qui nous repousse, qui est profondément antipathique à notre nature et à notre destinée. Bien loin de faire naître en nous l'émulation et le désir d'imiter, comme le spectacle de la vertu, l'image du crime excite l'âme à recueillir toutes ses forces pour diriger sa volonté dans un sens contraire. Souvent même elle réveille en nous le sentiment de notre grandeur, la conscience de notre supériorité morale. L'homme vertueux qui rapproche sa vie de celle des grands scélérats ne peut s'empêcher de s'élever dans sa pensée bien au-dessus d'eux, en considérant la dégénération de leur nature, dégradée par l'abus de la liberté, par la prédominance de leurs passions sur leur volonté. Ainsi, il est faux que l'idée du mal, fût-il énorme, allât-il au delà de tout ce que nous pouvons concevoir et imaginer, nous conduise jamais à l'idée de sublimité. S'il produit en nous l'exaltation, c'est l'exaltation de la haine et du dégoût, c'est la révolte de toutes les facultés de l'âme, que sa propre estime et le sentiment de l'harmonie de ses pensées et

de ses actes avec l'ordre moral, excitent à flétrir tout ce qui trouble cet ordre, tout ce qui est en contradiction avec lui. L'idée de Satan lui-même n'est que l'idée d'un être déchu d'un état de perfection que sa faute lui a fait perdre. Or, une telle idée est incompatible avec la notion du beau et du sublime. Car, nulle déchéance, nulle dégradation n'est belle, et quelque grande que nous supposions la force de Satan, nous ne la concevrons jamais au-dessus de celle dont il était doué avant sa révolte. Car, alors, ministre des volontés du Très-Haut, sa force était la force même de Dieu dont il était l'instrument, tandis que sa force actuelle, ne pouvant plus se déployer que dans la sphère du mal, sera éternellement circonscrite et bornée par la toute-puissance de l'être infini. Disons donc que toute nature qui tombe et qui manque à sa destinée ne peut entrer comme élément du beau dans une œuvre quelconque. Elle peut servir à faire contraste, et à rehausser par là les charmes et le prix de la vertu; jamais elle ne servira de base à l'esthétique, quelques combin isons que l'on emploie.

Voulons-nous savoir à quel titre l'idée de sublimité se manifeste en nous, transportons-nous au moment de la création et rappelons-nous ces paroles de la Genèse : *Fiat lux, et lux facta est.* Voilà un acte *sublime*, qui *élève* véritablement l'âme au-dessus d'elle-même, par l'idée d'une puissance sans bornes, par l'étonnement d'admiration que produit en nous la conception de la lumière passant du néant à l'être, en vertu d'une seule parole, et remplissant instantanément l'immensité de l'espace et toutes les créations divines. Quand nous comparons notre volonté, si faible, si impuissante, si stérile, à l'efficacité éternellement et infiniment féconde du Verbe divin, pouvons-nous ne pas sentir la distance incommensurable qui nous sépare d'un tel être, et pouvons-nous la concevoir, sans faire effort pour élever notre âme jusqu'à la hauteur d'une telle pensée? Cette pensée est donc la plus sublime qui existe; et selon que nos autres pensées nous rapprochent plus ou moins de l'idée de l'infini et de la perfection, elles sont plus ou moins belles, plus ou moins sublimes; de sorte que la moins sublime sans contredit doit être celle qui nous en éloigne davantage. C'est pour

n'avoir pas su saisir ces distinctions que tant d'écrivains de nos jours sont tombés dans de si déplorables erreurs.

Partant de ce principe, mal expliqué et mal compris, que tout ce qui est grand est littérairement beau, ils en ont conclu qu'ils pouvaient faire du beau et du sublime en peignant indistinctement le vice et la vertu. Et comme la moralité et l'immoralité avaient été présentées sous toutes leurs formes et envisagées sous toutes leurs faces, comme les écrivains du grand siècle, les Bossuet et les Fénelon, les Racine et les Molière, les Labruyère et les Pascal, les Bourdaloue et les Massillon, n'avaient laissé aucun côté de la vertu sans gloire et sans éloge, aucun côté du vice sans flétrissure et sans anathème, ils voulurent faire du nouveau en prenant le contrepied de ce qu'on avait fait avant eux. Si la vertu, se direntils, s'est montrée jusqu'ici comme belle, comme sublime, c'est parce qu'on l'a toujours présentée avec un caractère de grandeur par lequel on est parvenu à séduire l'imagination des peuples, et à provoquer leur admiration. Dépouillons-la de ce caractère de grandeur qui n'est pas dans la nature humaine, qui dépasse la mesure des réalités ordinaires, réduisons-la à des proportions tellement mesquines, rendons-la si commune, si triviale, mêlons-y tant de ridicules et de petitesses, qu'elle ne paraisse plus que méprisable. Si le crime au contraire, si les caractères vicieux se montrent dans les œuvres de nos devanciers sous des couleurs si défavorables, s'ils excitent tant de mépris et de dégoût, c'est parce qu'on les a jusqu'à présent réduits à des dimensions si étroites, qu'ils n'excitaient ni surprise, ni étonnement. C'étaient des crimes tout-à-fait bourgeois, des vices tout-à-fait roturiers, des crimes lilliputiens, des vices imperceptibles, qui devenaient ridicules à force d'être petits et rabougris. Réhabilitons-les, en leur rendant le caractère de noblesse et de grandeur qui leur manque, et nous les rendrons sublimes. Imaginons des crimes si énormes, peignons des vices si grandioses, dépassons tellement les bornes du possible, dans l'image de la corruption et de l'immoralité, présentons le tableau d'une scélératesse si inouïe, d'une perversité si extraordinaire, d'un libertinage si démesurement effronté, d'une infamie si prodigieuse, et pour

ainsi dire si infinie, qu'on soit forcé de tomber à genoux et comme anéanti devant l'immensité, la hauteur et la nouveauté de nos conceptions. Et forts de ce principe, ils se sont mis à qui mieux mieux à faire de l'horrible, en croyant faire du sublime. Alors tous leurs héros ont été satanisés et marqués au coin de l'enfer. Tous leurs personnages sont moins des hommes que des démons. S'ils peignent un prêtre sans mœurs et sans foi, c'est l'impiété, l'orgueil et l'impureté du génie immonde de la corruption. Car, voyez-vous, un prêtre n'est beau, n'est sublime, qu'autant qu'il s'élève au-dessus des proportions de l'humanité par l'énormité de ses forfaits. S'ils représentent une femme criminelle, ils lui prêtent une nature tellement satanique, toutes ses pensées, toutes ses actions sont tellement imprégnées d'atrocité, que ce n'est plus une femme avec ses faiblesses et ses emportements, mais un monstre, mais un être à part, qui calcule une vengeance avec le même sang-froid dont un logicien combine les propositions d'un argument, ou dont un algébriste cherche la résolution d'un problème, et qui excite d'autant plus l'épouvante et l'horreur, que, tandis qu'autrefois on avait soin d'expliquer les crimes par la violence des passions, nous n'avons au contraire d'autre preuve de ses passions que ses crimes, tant il semble se faire un jeu et comme un divertissement du coup de théâtre imprévu qu'il prépare à ses victimes. Ils dédaigneraient des ambitieux et des conspirateurs vulgaires ; il leur faut des orgueilleux et des révoltés taillés sur le patron des Titans ou des anges rebelles. Jusqu'ici on avait peint des assassins, des meurtriers, des empoisonneurs, tels que la société nous les présente, ou tels que l'histoire nous les montre ; et il y avait là sans doute de quoi se contenter. Mais ce ne sont plus, selon les doctrines nouvelles, que des caractères incomplets. Les Sylla et les Néron, les Robespierre et les Carrier ne sont eux-mêmes que des types imparfaits de la méchanceté humaine. Ce qu'il y avait de mieux à peindre, c'est un être idéal, en qui la perversité de l'homme, la cruauté du tigre et la malice du démon formeraient une trinité sublime, un être toujours altéré de sang ! ogre impitoyable, ou plutôt bête féroce, dont la volupté consiste à massacrer, à déchirer, à dévorer ses victimes, un être

enfin tel qu'il ne puisse pas en exister un semblable. Voilà ce qu'il était beau, admirable d'inventer. Une telle conception n'est-elle pas en effet un trait de génie? Un roi peut avoir des faiblesses, méconnaître ses devoirs d'époux, abuser de son rang pour satisfaire ses passions. Cela s'est vu plus d'une fois; car de nobles qualités, des inclinations généreuses, et même des sentiments de justice, de bonté, d'humanité ne mettent pas toujours à l'abri des tentations attachées au rang suprême. Mais non-seulement un roi suivant eux est toujours libertin; mais il doit nécessairement se jouer de toute pudeur, se moquer des droits les plus sacrés de la nature, et prendre plaisir à souiller l'innocence de toutes les filles, à déshonorer les cheveux blancs de tous les pères. En un mot, la corruption d'un roi doit égaler sa puissance. Que dis-je ? ce n'est pas assez encore. Le libertinage d'un roi ne réaliserait pas l'idée qu'on doit s'en faire, si, non content de flétrir celles qui sont l'instrument de ses honteuses voluptés, il n'ajoutait au malheur de leur séduction ce rire infernal qui, en mettant le sceau à leur infamie, ne leur laisse plus que la ressource du désespoir. Telles sont les déplorables aberrations dans lesquelles est tombée une école littéraire dont les chefs, malheureusement, sont des hommes d'un grand talent. Ainsi, autant l'école ancienne prenait à tâche de grandir et d'exhausser la nature humaine, autant l'école moderne s'applique à la rabaisser et à l'avilir. Il fallait à nos anciens écrivains des héros qui fussent des modèles de générosité et de grandeur d'âmes, de loyauté et d'honneur, de justice et d'humanité, des héros qui fussent, pour ainsi dire, moins des hommes que des dieux. Tout leur système reposait sur l'exagération de la vertu, et sur l'exaltation des sentiments nobles. Il faut à nos romanciers du jour des héros qui soient sous l'anathème de quelque grand crime, des scélérats que leurs forfaits aient mis au ban des nations, des échappés de bagne et de galères, d'orgueilleux athées qui affectent le plus souverain mépris pour les croyances communes, qui regardent en pitié les institutions les plus respectables de la société et les imbéciles qui ont la faiblesse de s'y soumettre, des héros enfin qui soient moins des hommes que des réprouvés et des démons. Tout leur système se fonde

sur l'exagération du vice, et sur l'exaltation des sentiments ignobles : tendance absurde dans son principe, abominable en elle-même, funeste dans ses conséquences, et que nous ne saurions condamner trop hautement, comme chrétiens, puisque l'objet du christianisme est de nous montrer partout la nature humaine réhabilitée, réparée, glorifiée par la rédemption et ayant désormais pour loi de graviter sans cesse, sous l'influence divine du sacrifice libérateur, vers la perfection évangélique ; tendance qui, en poussant l'homme dans des voies contraires à celles où la religion s'efforce de le faire entrer, ne va pas à moins qu'à corrompre profondément l'esprit humain, et à faire de la littérature et des séductions qu'elle porte avec elle, l'instrument d'une seconde chute, et d'une seconde dégradation de la nature humaine.

Où doivent en effet conduire de pareils principes ? Altérer ainsi la notion du beau, employer tout ce qu'on a de génie pour renverser les autels dressés à la vertu par la conscience universelle, et fonder un culte nouveau au profit du crime et des passions mauvaises, n'est-ce pas altérer par cela même la notion du bien ; n'est-ce pas fausser l'instinct des peuples ; n'est-ce pas détruire les fondements de la morale publique ? Si le mal peut devenir beau, et même sublime, à certaines conditions, s'il peut aussi exciter l'admiration, s'il y a un moyen de détourner l'horreur et la répulsion qu'il est dans sa nature d'inspirer, si l'esprit s'accoutume à juger esthétiquement du crime de la même manière qu'il juge de la vertu, enfin, si l'on ramène les effets que produisent l'un et l'autre à une parfaite identité, comment alors distinguer ce qui est moral de ce qui ne l'est pas, ce qui est commandé de ce qui est défendu, ce qui excite le remords de ce qui excite un sentiment contraire ? Comment ne pas confondre le bien et le mal, si le bien et le mal sont indistinctement beaux ou sublimes, si tous deux provoquent au même titre les plaisirs de l'âme, si un grand crime peut faire naître en nous la même émotion, déterminer en nous la même idée qu'un grand acte de vertu ? Heureusement, on ne prescrit pas contre les lois de la nature. Les écrivains dont nous parlons se trompent en cherchant à nous tromper. Ils ne parviendront pas à donner le change à

l'esprit humain; et, au lieu de recueillir la gloire, ils ne recueilleront que le mépris, qui déjà a frappé leurs œuvres d'un salutaire et irrévocable anathème.

Les hommes sages ne l'entendent pas ainsi. Leur raison condamne tout ce que la conscience condamne, leur goût réprouve tout ce que la morale réprouve. Et s'il est vrai que la parole et le génie n'aient été donnés à l'homme que pour exprimer la vérité et la vertu, que penser de ceux qui les font servir à la préconisation du mensonge et du vice? Sans doute, toute imitation exacte est une révélation du talent et de l'intelligence de celui qui imite, et sous ce point de vue toute imitation, toute reproduction fidèle d'un objet est belle. Aussi n'est-ce point le talent et l'intelligence que nous contestons à nos adversaires. Il en faut même beaucoup pour retracer l'image de ce qu'il y a de plus défectueux dans la nature morale de l'homme, et de plus abominable dans les actions humaines. Mais la question est de savoir si tout est bon, si tout est beau à imiter et dans quel but, d'ailleurs, on doit imiter. Toute inclination perverse, toute habitude vicieuse, toute pensée mauvaise, toute passion criminelle, toute erreur de l'esprit, tout égarement de la volonté, est une difformité morale, parce qu'elle est contraire à l'ordre éternel établi par Dieu; de même que tout phénomène qui, dans le monde sensible, se produit contrairement au cours ordinaire des choses est une difformité physique, parce qu'elle est une déviation des lois générales et constantes qui régissent la nature. Or que peut-on se proposer en imitant ce qui blesse l'ordre des choses? Imite-t-on seulement pour le plaisir d'imiter, ou bien veut-on montrer la puissance de l'art, en prouvant que rien n'est au-dessus de sa portée, et que le génie peut transformer les éléments les moins propres à se prêter à la réalisation du beau? Faire d'un monstre odieux un objet qui plaise et qui intéresse, mais c'est là un tour de force indigne des hautes destinées du véritable talent. Il ne s'agit pas dans les œuvres de l'esprit de faire parade des dons qu'on a reçus de la nature, mais de s'en servir dans un but utile, soit en défendant la vérité, soit en inspirant l'amour du bien. Or, est-ce la vérité que l'on proclame quand on présente les passions comme signe de force

morale; l'incrédilité comme marque d'un esprit élevé; l'ambition, l'orgueil, la haine, la vengeance, comme symbole d'élévation et de grandeur d'âme ? Est-ce la morale que l'on défend, est-ce au bien et au perfectionnement de l'humanité que l'on travaille, quand on présente l'impiété, le mépris de la religion et des devoirs comme le cachet d'une intelligence supérieure, d'une noble indépendance, quand les caractères les plus abominables sont exaltés comme des natures choisies, qu'on s'efforce de livrer aux applaudissements de la foule ?

Les grands écrivains, dans leurs chefs-d'œuvre, n'ont jamais donné dans ce travers. Car le vrai talent n'est que la connaissance profonde du cœur humain et la parfaite compréhension de la nature de l'homme et de la mission du génie. Or, le génie, ce n'est pas l'exhalaison impure qui flétrit et qui corrompt, ce n'est pas le poison qui ravage et qui tue, ce n'est pas la torche incendiaire qui brûle et qui consume ; c'est le flambeau que Dieu allume au milieu des peuples, pour illuminer le monde, c'est l'étoile conductrce qui guide les Mages au berceau de l'Enfant-Sauveur, c'est la flamme qui échauffe et qui éclaire, c'est l'étincelle électrique qui fait briller la vérité, qui en propage le sentiment dans toutes les âmes. Le génie est jeté de loin en loin sur la terre, comme un phare pour montrer à l'humanité la route qu'elle doit suivre. C'est à lui qu'il a été donné de séparer la lumière des ténèbres, et quand il commence à faire nuit dans les intelligences, de jeter ses clartés soudaines au milieu de l'osbcurcissement des esprits; et quand tous les cœurs menacent de s'endormir dans une mortelle indifférence, c'est lui encore qui est chargé de les réveiller au bruit des tonnerres de son éloquence, et d'y raviver le goût du beau et l'amour des grandes choses. Tels furent Platon et Cicéron dans l'antiquité païenne. Tels furent, sous l'Empire du christianisme, les Lactance, les Tertullien, les saint Ambroise, les saint Augustin et tant d'autres. Tels furent, sous Louis XIV, les Bossuet, les Racine et les Fénelon; tels se montrèrent, de nos jours, les Châteaubriand, les de Bonnald, et tous ces hommmes de talent et de conscience qui coopèrent avec eux à la grande œuvre de la restauration intellectuelle et morale de la société. Cette mission sublime, tous les grands

hommes l'ont comprise, et ont mis leur gloire à la remplir. Car quel plus haut emploi peut-on faire du génie que d'enseigner la vérité et d'inspirer la vertu, puisque c'est là une œuvre vraiment divine ? Dieu, dans ses rapports avec sa créature privilégiée, que fait-il autre chose que lui communiquer à un degré fini, sa souveraine intelligibilité du vrai, et son amour infini du bien ? Or, peut-il y avoir, d'homme à homme, d'autres rapports légitimes, nécessaires, conformes à l'ordre éternel des choses, que ceux-là mêmes qui lient le Créateur aux êtres qu'il a faits à son image ? Et toute association d'intelligences libres peut-elle reposer sur de plus nobles conditions d'existence, que celles qui régissent la société des esprits créés avec l'esprit incréé ?

Nos grands maitres, cependant, ont souvent offert la peinture du vice et des passions. Mais ils ne se sont jamais avisés de proposer à l'admiration de leurs contemporians le caractère de l'avare, du misanthrope, du tartuffe, du faux-savant, du fripon, du libertin, du jaloux, du méchant, du joueur, etc. Ces personnages ont toujours été livrés sur la scène au sarcasme, au ridicule, au mépris; et lorsqu'ils forçaient les couleurs du tableau, l'exagération même du vice dont on présentait l'image, n'était qu'un moyen de parvenir plus sûrement au but qu'on se proposait, en rendant ce caractère plus odieux.

C'est là tout le secret du talent que Molière a déployé dans ses chefs-d'œuvre, et du mérite de ses immortelles comédies. Certes, personne ne contestera les beautés dont elles abondent. Mais qu'y a-t-il donc de réellement beau en elles ? Est-ce les personnages que Molière met en scène ? Mais ce qu'on admire dans l'Avare, dans le Tartuffe, ce n'est ni l'avarice, ni l'égoïsme, ni l'hypocrisie ; car ces vices, considérés en eux-mêmes, sont méprisables, repoussants, souverainement laids. Ce qu'il y a d'admirable dans Molière, c'est le génie, c'est la haute intelligence avec laquelle il a su saisir la nature sur le fait, et faire ressortir toutes les nuanes des caractères qu'il voulait peindre. Or, ce qui rend ses portraits si fidèles, si vrais, c'est que non-seulement il nous représente l'avare et l'hypocrite tels qu'ils se montrent dans la réalité; mais encore il les place au milieu de personnages fictifs qui les entourent dans des rapports exactement semblables à ceux où ils se trouvent au milieu du monde

avec les autres hommes. Au lieu de dénaturer les impressions et les sentiments que ces vices inspirent et doivent inspirer, il s'applique au contraire à exciter dans les spectateurs des impressions et des sentiments tout-à fait analogues. Il se garde bien de faire violence à la conscience publique, en lui donnant le change par des accessoires qui tendraient à modifier l'effet que la peinture du caractère doit produire. Non ; il abandonne au contraire ses personnages aux flagellations et aux risées de la foule ; il les immole, il les sacrifie entièrement à la vindicte publique. Le vice pour lui est toujours le vice, c'est-à-dire une difformité de l'âme ; il faut qu'il subisse sa peine, et la peine, c'est le sentiment de répulsion et de mépris que sa laideur excite. Molière ne sait pas transiger avec certaines considérations qui portent tant d'écrivains à sacrifier la vérité à de prétendues convenances ou à des motifs moins honorables encore. Molière n'est d'aucun parti, d'aucune secte, d'aucune coterie ; il n'est ni de la cour, ni de la ville ; il est le peintre des mœurs ; il est l'historien de son siècle, ou plutôt du monde et de la société, dont ses comédies sont la fidèle et véridique image. Voilà pourquoi Molière dans ses chefs-d'œuvre est éminemment moral ; voilà pourquoi on ne peut les lire sans s'écrier : Tout eela est vraiment beau. Car là tout est naturel, tout est vrai ; rien ne dépasse les proportions ordinaires de la nature humaine. C'est bien là l'homme tel qu'il est, tel que nous le connaisssons en nous et hors de nous, ni plus grand, ni plus petit, ni meilleur, ni pire que ce que nous voyons tous les jours.

Voyons, au contraire, comment un écrivain médiocre, travaillant sous l'influence des principes du jour, concevrait son sujet. Comment procéderait-il, par exemple, s'il avait à peindre l'ambitieux ? D'abord, il ne manquerait pas de dénaturer ce caractère, en lui donnant des proportions gigantesques : car la tendance du siècle est d'agrandir tout ce qu'il y a de vicieux et de dépravé dans la nature humaine, et de s'éloigner autant que possible de la simplicité. Puis il s'efforcerait sans doute de dissimuler ce qu'il a d'odieux, par l'adjonction de quelques qualités propres à le rehausser dans l'opinion publique, telles que la générosité, le courage, l'amour de la gloire. Car met-on sur la scène un scélérat, il faut à toute force en faire

un grand homme. Enfin, au lieu de chercher à flétrir l'ambitieux, comme le fléau de la société, ce qui paraîtrait trop vulgaire, on ne manquerait pas de l'exalter aux yeux des spectateurs, de présenter ses désirs d'élévation et de fortune comme la marque d'une arme forte, grande, sublime; et une fois la légitimité et la grandeur du but qu'il se propose démontrées, de justifier par là tous les moyens qu'il mettrait en œuvre pour s'assurer le succès. Mais indépendamment de l'immoralité d'une pareille peinture, et de l'inconvénient d'appeler ainsi sur la plus dangereuse des passions, l'estime, le respect, l'admiration des hommes, ce portrait est-il fidèle? Est-ce bien là l'ambitieux, tel qu'il se montre à nous dans la réalité? est-ce bien là le sentiment que sa présence inspire? Qui dit ambition, ne dit-il pas égoïsme? Et quoi de plus odieux, de plus anti-social, de plus offensant que l'égoïsme? L'ambitieux est celui que préoccupe exclusivement le soin de son élévation personnelle, dont toutes les actions ont pour mobile l'intérêt, et pour but la fortune, qui rapporte tout à son agrandissement, qui n'a jamais assez des honneurs qu'il a conquis et de l'opulence qu'il a obtenue, et dont les désirs insatiables tendent à concentrer, à absorber toutes les individualités dans la sienne. Or, un tel caractère est souverainement laid, parce qu'il n'en est point qui soit plus en désaccord avec ce qu'il y a de plus beau, de plus sublime dans l'homme, l'amour du prochain et l'amour de la patrie, l'abnégation de soi-même et le dévouement aux intérêts de l'humanité. C'est donc un acte d'immoralité, et par conséquent un acte coupable, que celui par lequel on cherche à effacer la laideur de ce vice, à l'embellir de couleurs étrangères, à le couvrir d'un vernis de noblesse, de grandeur et de vertu, pour fausser le jugement des spectateurs et tromper la conscience publique; c'est de plus une faute contre le bon goût, car le bon goût consiste à rester dans la vérité. Il n'y a point de beauté dans le mensonge.

Résumons en peu de mots les observations précédentes. En quoi consiste la beauté dans les actions de l'homme? Dans la puissance morale que sa volonté exerce sur lui-même et sur ses passions; dans l'intelligence avec laquelle elles sont faites, combinées et ordonnées; dans la bonté et l'amour qu'elles ex-

priment envers les autres hommes ; dans leur conformité avec la justice, avec le bien. Il est beau de se posséder soi-même, d'être éclairé, bienfaisant, libre et indépendant de tout, excepté du devoir, et de Dieu, qui nous l'impose.

Par conséquent la beauté des pensées consistera dans leur harmonie avec la vérité, avec les principes du bien et du juste, et aussi dans leur clarté, dans leur précision ; car nulle conception vague, obscure et confuse, par cela même qu'elle témoigne de la faiblesse de l'intelligence, et de l'insuffisance de la réflexion ne peut-être belle.

La beauté des sentiments résultera également de l'accord de nos affections avec la loi morale et avec la fin de notre existence. L'amour du vrai et du bien est le signe d'une belle âme, d'un cœur pur, noble et grand. L'attachement à l'erreur et au mal est une perversité de l'esprit, et toute perversité est une laideur.

De même que les actions sont la réalisation extérieure des idées et des sentiments, de même le style est l'expression des pensées. Si donc les pensées sont grandes, élevées, le style s'agrandira, s'élèvera avec elles. Si elles sont pures, chastes, saintes, le style se purifiera, se sanctifiera avec elles, et la beauté angélique de l'âme qui les aura produites viendra se refléter divinement dans le langage de l'écrivain. La beauté du style résultera donc de la beauté des pensées, à condition qu'il reproduira exactement la clarté, la précision, l'ordre, l'enchaînement logique qui les liera entre elles.

Concluons donc que les ouvrages littéraires ne sont beaux, qu'autant qu'ils nous offrent la peinture des pensées vraies, des nobles sentiments, des passions louables, des caractères vertueux, des actions légitimes et saintes ; ou, s'ils présentent l'image de la dégradation humaine, qu'autant qu'ils impriment au vice, à l'ignorance, à la méchanceté, à l'injustice, la flétrissure qu'ils méritent.

Quelle serait donc l'œuvre la plus parfaite, la plus sublime production du génie ? Ce serait celle sans doute qui nous donnerait la plus haute, la plus juste idée possible de la dignité de la nature humaine, et de la grandeur de l'être infini en qui elle a sa raison et sa loi, et qui, embrassant l'humanité sous tous

ses points de vue, nous montrerait l'homme tel qu'il doit être par rapport à Dieu, à ses semblables et à lui-même, pour être en parfaite harmonie avec son origine et sa destinée ; ce serait celle enfin qui nous présenterait l'épopée du genre humain écrite avec la profondeur de Bossuet et de Pascal, l'imagination de Milton et de Châteaubriand, la pureté et l'élégance de Racine, la grâce et l'onction de Fénelon.

§ II. — *De la notion du beau physique.*

Nous avons dit que la notion du beau ne nous vient pas par les sens, mais qu'elle nous vient intuitivement par la raison. Il s'ensuit qu'aucun objet physique n'est ni beau, ni laid par lui-même.

La notion du beau ne nous vient pas par les sens ; car si elle nous était donnée par les sens, elle devrait nous venir, ou par la sensation, ou par la perception externe matérielle, ou par l'appétit ou désir sensuel. En effet, nous ne sommes en rapport avec le monde des corps que par ces trois faits.

Or, premièrement, la sensation ne nous apprend absolument rien, sinon que nous sommes affectés par tel objet extérieur d'une manière agréable ou désagréable. Ainsi, soit que je pose ma main sur un corps chaud ou sur un corps froid, soit que mon palais se trouve en contact avec une substance amère ou avec un fruit succulent, soit que je respire une odeur suave ou une odeur nauséabonde, je ne puis absolument rien dire autre chose, sinon que je suis affecté par le plaisir ou la douleur. La sensation est purement subjective. Elle est une simple modification du moi ; modification variable suivant les individus, le même degré de chaleur, la même odeur, la même saveur pouvant produire sur différentes personnes des effets très-divers, et souvent même très-contraires, suivant l'état de santé ou de maladie, suivant la force ou la faiblesse du tempérament. Car combien de fois ne voit-on pas des personnes souffrir de ce qui est pour d'autres une occasion de jouissance ? La sensation ne suppose donc rien de plus qu'un sujet sentant, elle n'a pas d'autre objet qu'elle-même. Mais le beau est objectif. Il a sa réalité hors du moi. Le moi perçoit la beauté, il jouit du beau, mais il n'est pas lui-même

la beauté. Ainsi, il est très-vrai que le beau détermine en nous une émotion de plaisir, une jouissance plus ou moins vive. Mais cette jouissance est intellectuelle, et non sensible; nous ne la rapportons pas à une partie quelconque de nos organes, comme la sensation; et d'ailleurs, pour que cette émotion de plaisir naisse en nous, il faut que le beau ait été d'abord perçu. Elle est donc une conséquence, un résultat de la notion du beau; elle n'est pas le beau lui-même, puisque la perception du beau en est la cause occasionnelle, et lui est par conséquent antérieure.

Si la sensation était le critérium, la marque certaine du beau, le beau, qui serait alors confondu avec l'agréable, n'aurait point le caractère d'universalité, car ce qui est agréable pour l'un, étant souvent désagréable pour l'autre, le beau serait un fait tout-à-fait personnel, qu'il serait impossible de ramener à un principe absolu, à une loi générale. Il en résulterait que chacun aurait un droit égal d'affirmer la présence du beau et du laid, dans toutes les circonstances où il serait agréablement ou désagréablement affecté par l'objet extérieur. Car nul ne saurait contester à qui que ce soit le droit d'affirmer l'intensité ou le caractère de ses propres sensations, puisqu'en effet il en est le seul juge compétent; puisque la sensation c'est le moi. Mais nous voilà conduits par l'hypothèse que nous combattons à une conséquence absurde, qui tendrait à nous faire déclarer également vraies les propositions les plus contradictoires, chacun jugeant diversement des choses suivant ses impressions et ses sentiments actuels, et tous cependant ayant également raison, quoique énonçant les jugements les plus opposés.

En second lieu, la perception externe matérielle ne nous fait connaître que des propriétés corporelles, abstraction faite de toute idée de beauté. Par le toucher, nous connaissons l'étendue tangible; par la vue, l'étendue de couleur; par l'ouïe, le son; par l'odorat, l'odeur; par le goût, la saveur. Mais le beau n'est ni la solidité, ni la couleur, ni le son, ni l'odeur, ni la saveur. C'est une idée accessoire, qui se joint à ces diverses perceptions matérielles. Un son, par exemple, n'est ni beau ni laid en lui-même. Nous ne lui appliquons cet attribut, qu'autant qu'il nous paraît signe de puissance et de force, de

vérité ou d'ordre. Un beau son, c'est un son fort, puissant, plein: ou bien, c'est un son vrai, c'est-à-dire, juste, exactement conforme aux tons naturels de l'échelle musicale; ou bien, c'est un son harmonieux, en rapport de concordance avec d'autres sons, de manière à ne pas troubler l'ordre des accords et des consonnances indiquées par la nature ou par l'art. Un vilain son, au contraire, est un son maigre, sourd, rauque, faux, discordant.

Il faut donc chercher ailleurs que dans la sensation et la perception externe un principe universel, sur lequel on puisse fonder une théorie du beau; et ce principe ne peut être emprunté qu'à la raison intuitive. C'est la raison seule qui nous donne l'idée du beau; car l'idée du beau est une idée de rapport. Mais ce rapport, quel est-il? Est-ce le rapport qui existe entre les objets matériels et nos appétits ou désirs sensuels? Mais nos appétits, comme nos sensations, sont purements subjectifs. Ils ne sont point permanents et invariables; ils changent d'un individu à un autre, et dans le même individu, d'un instant à un autre. Il s'ensuivrait donc qu'un objet devrait être déclaré alternativement beau ou laid, suivant qu'il serait, ou ne serait pas, ou ne serait plus en rapport avec nos appétits, nos désirs ou nos passions. Ainsi dès qu'il y aurait chez moi satiété, dégoût, et par conséquent sentiment de répulsion, l'objet cesserait d'être beau pour moi, tandis qu'il continuerait d'être beau pour celui chez lequel il y aurait encore amour, désir, passion, et par conséquent sentiment attractif: conséquence absurde, qui démontre qu'on ne peut pas plus faire reposer une affirmation absolue, certaine, universelle, sur le témoignage de nos appétits, que sur celui de nos sensations.

Concluons donc que la notion du beau est indépendante des trois faits dont nous venons de parler. Mais où trouverons-nous ce principe d'universalité que nous cherchons? Nous ne le trouverons ni dans l'agréable, qui varie suivant les constitutions et les tempérament; ni dans l'utile, qui se modifie suivant la circonstances, les affections et les intérêts, mais dans les distinctions fondamentales et nécessaires du bien et du mal, du juste et de l'injuste, du vice et de la vertu, de la vé-

rité et de l'erreur, de l'ordre et du désordre. C'est ce que nous allons essayer d'établir.

La raison de chaque homme et celle du genre humain a toujours perçu le rapport qui existe entre le bien et le beau, entre la vertu et le beau, entre le vrai et le beau, entre l'ordre et le beau, parce que la vertu, le vrai et l'ordre sont au degré le plus éminent signes de force, d'amour, d'intelligence, sont le symbole le plus glorieux, la réalisation la plus complète de l'objet des trois facultés qui constituent l'âme humaine, connaître, aimer, vouloir. Ce principe repose dans toute conscience, et s'est manifesté dans tous les siècles, au milieu même des erreurs de la philosophie sensualiste et des infamies de la religion païenne. Un irrésistible instinct y ramenait sans cesse l'humanité, et démentait secrètement toutes les opinions factices qui régnaient tour à tour sur le monde. Le Christianisme, en proclamant le beau comme le symbole de la moralité, n'a donc fait que se rendre l'interprète et l'écho de la voix de la nature.

Que la théorie du beau chez les anciens ait été sensualiste, c'était là une conséquence qui découlait naturellement de leurs croyances religieuses. Sous l'influence du paganisme, qui avait fait la divinité à l'image de l'homme et de l'homme sensuel, l'art antique devait être et fut en effet le culte de la forme matérielle, le culte des sens, du vice et de la volupté. Le paganisme avait matérialisé Dieu dans son Apollon, dans sa Vénus, dans son Priape, dans son Hercule, dans son Bacchus, dans ses Satyres, dans toutes ces divinités impures que ses orgies, ses Saturnales, ses Lupercales, ses fêtes d'Adonis avaient pour objet de célébrer. Une fois la divinité sensualisée et revêtue de tous les attributs de l'immoralité et de la corruption, l'homme devait trouver beau de l'imiter. Ce n'était pas le principe qui était faux, car il est très-vrai qu'un instinct sublime nous porte à chercher en Dieu notre modèle; mais il en faisait une fausse application. Oui, sans doute, il est beau d'imiter Dieu, quand il est conçu comme perfection infinie. C'est ce qu'avait entrevu Platon, dans ses spéculations sublimes. Il avait compris que l'antropomorphisme est une absurdité, parce qu'il est une dégradation de la divinité, et que tout

culte, pour être digne de son objet, doit tendre à élever l'homme jusqu'à Dieu, et non pas à rabaisser Dieu jusqu'à l'homme. Mais quelque hautes que fussent les conceptions du philosophe grec, Dieu n'est réellement parfait que dans les idées chrétiennes. C'est le Christianisme qui restitue à Dieu ses véritables attributs, et qui en fait le modèle souverain de l'humanité. Le paganisme, religion des sens, des appétits et des passions, devait juger beau tout ce qui flatte les sens, tout ce qui excite les appétits, tout ce qui provoque les passions; le Christianisme, religion de l'esprit, doit juger beau tout ce qui convient à l'esprit, tout ce qui plaît à l'intelligence, tout ce qui satisfait la conscience et la raison.

Mais avant de parler du beau dans les œuvres d'art, nous devons d'abord parler du beau dans la nature. Or, il est une foule d'objets physiques que nous jugeons beaux ou laids, sublimes ou horribles. Tous les jours, par exemple, l'idée du beau se trouve associée dans l'esprit et dans le langage à l'idée de la voûte céleste, d'une riche et fertile vallée, d'une campagne couverte de moissons, du vaste ombrage des forêts, d'un fleuve majestueux, d'un torrent rapide, de l'immensité des mers, d'une tempête et des énormes vagues qu'elle soulève, d'un violent orage, des éclairs qui sillonnent la nue, des roulements du tonnerre, du silence et du calme des nuits, etc. Souvent aussi n'a-t-on pas dit de la chaîne des Alpes, ou des Pyrénées, du mont Saint-Bernard, des glaciers de la Suisse, de la chute d'une avalanche, de l'éruptiou de l'Etna ou du Vésuve, d'une subite inondation qui couvre au loin la plaine, d'un vaste incendie, du saut du Niagara, des immenses savanes de l'Amérique, et même de ces énormes amas de rochers entassés confusément les uns sur les autres et comme suspendus au-dessus du voyageur qui les contemple, que ce sont là de beaux, de sublimes spectacles? Mais à quel titre déclarons-nous beaux ces divers objets ? Si tous ces phénomènes ne nous suggéraient pas l'idée de la puissance, de l'intelligence, de l'amour, qu'on m'explique comment ils feraient naître en nous l'idée de beauté.

Certes, s'il y a quelque chose au monde qui soit capable de nous donner l'idée d'une force infinie, c'est bien l'aspect de la

voûte étoilée, et des globes innombrables semés dans l'espace, c'est bien celui d'un volcan, et des torrents de flammes qu'il vomit, et des convulsions terrestres qui accompagnent ses éruptions. C'est bien celui de la mer agitée jusqu'au fond de ses abîmes; c'est bien celui d'un fleuve ou d'un débordement rompant toutes ses digues; c'est bien celui de cet élément destructeur qui peut dévorer en un clin-d'œil des villes entières et des forêts séculaires c'est bien l'éclat de la foudre, et le bruit imposant du tonnerre; c'est bien la vue de ces masses immenses qui semblent cacher leurs cimes dans les nues, et qu'une main divine a pu seule faire surgir au-dessus de la surface du globe; c'est bien l'aspect de ces crevasses immenses, de ces précipices sans fond, qui portent l'empreinte si visible des forces de la nature, et qui nous apparaissent comme de vastes déchirements des montagnes, disjointes, disloquées, pour ainsi dire, sous l'effort d'une puissance invincible!

Mais l'idée de puissance associée à la perception des phénomènes naturels n'est pas la seule qui nous donne la notion du beau physique; elle nous vient encore par les objets qui sont symboles de bonté ou d'amour. Ainsi, c'est comme signes représentatifs de ces deux qualités que nous rattachons l'idée de beauté à un riant vallon, à une campagne fertile, à un ruisseau qui arrose de verdoyantes prairies, à un ciel calme et serein après une tempête, à la verdure du printemps après les frimats de l'hiver, à la fécondité de l'automne après la sécheresse brûlante de l'été; tout cela nous paraît beau, parce qu'à tout cela nous rattachons l'idée d'une providence divine disposant les choses pour le plus grand bien de l'humanité, semant partout la fertilité, l'abondance et la vie, pourvoyant avec libéralité aux besoins de ses créatures, et leur prodiguant des moyens de jouissance, dans tous les phénomènes qu'elle déploie si magnifiquement autour d'elles. C'est par une raison toute contraire qu'un désert nu, aride, sans végétation et sans eau, nous paraîtrait laid, horrible; car rien ne serait plus propre à éloigner l'idée d'une prévoyance infinie, rien ne serait moins capable de nous suggérer l'idée de la bonté divine. Mais si, pourvus de toutes les choses nécessaires à la vie, attirés seulement par le désir de contempler une nature inconnue,

nous envisagions uniquement le désert comme une étendue sans fin, comme un espace illimité, immense, image de l'infini, alors la perception de ce désert se déroulant devant nous comme un horizon sans bornes, comme une mer sans rivages, pourrait très-bien s'allier dans notre esprit, je ne dis pas avec l'idée du beau, mais avec l'idée du sublime; car l'infini est plutôt sublime que beau. De même, si une grande tempête ne nous suggérait que l'idée des ravages qu'elle cause, si une éruption de volcan, une inondation, un incendie, une chute d'avalanche, un éboulement de montagne, ne se montraient à nous que comme phénomènes destructeurs, ils ne nous paraîtraient plus beaux, mais affreux, mais horribles. Car l'idée de beauté, l'idée de sublimité ne se sont jamais associées avec l'idée de destruction et de mort, à moins qu'il ne s'agisse d'une mort acceptée volontairement comme sacrifice fait à quelque grand devoir de religion et de conscience, comme celle des martyrs; et encore, n'est-ce pas l'idée de mort proprement dite, mais l'idée de vertu, de courage et d'héroïsme, qui nous fait trouver admirable le supplice et l'immolation des premiers chrétiens. Je défie qui que ce soit de ressentir l'émotion de plaisir et d'enthousiasme qu'occasionne la perception du beau et du sublime, en présence d'une campagne désolée par une inondation, d'un village enseveli sous un monceau de neige, une contrée ravagée par les feux d'un volcan, ou bouleversée par un tremblement de terre, d'une population victime d'un immense incendie, d'un vaisseau brisé par la tempête, et n'offrant plus aux passagers que la perspective d'une mort cruelle et prochaine. Les fléaux de la nature, tels que la grêle, la peste, la famine, les ouragans, etc., ont toujours été regardés par les peuples comme un signe de la colère céleste, et quelquefois comme l'œuvre d'un génie malfaisant. Le sentiment qu'ils inspirent est donc celui de la crainte, de l'épouvante, de l'horreur, et ce sentiment exclut l'idée du beau, l'idée du sublime. En vain dira-t-on de certains objets qui nous repoussent; c'est une belle horreur! Une pareille association de deux idées qui s'excluent mutuellement et qui jurent de se trouver ensemble, ne prouve qu'une chose, c'est que ceux qui la font ne se comprennent certainement pas eux-mêmes.

Ce que nous avons dit des fléaux de la nature, nous le dirons aussi du fléau de la guerre. On a beau s'efforcer de voiler ses horreurs sous des monceaux de lauriers; ni les trophées de la victoire, ni les brillants prestiges de la gloire ne peuvent effacer sa difformité. Car la guerre est un mal, c'est un moyen de destruction et de mort, et sa nécessité pour l'homme ne peut être que l'effet d'un anathème lancé par la divinité contre une créature coupable et déchue, qu'un châtiment terrible, une représaille sans fin infligée peut être à toute la race en expiation du premier fratricide. Aussi, voyez avec quel soin les généraux, les conquérants et les poëtes cherchent à donner le change aux esprits, à faire diversion aux idées qu'inspire l'horrible spectacle d'un champ de bataille, à neutraliser toutes les impressions qu'il est dans sa nature de faire naître, en agissant sur l'imagination des soldats par tous les moyens capables d'exciter leur courage, en faisant retentir à leurs oreilles les mots magiques de patrie et d'honneur, en excitant en eux un enthousiasme qui les transporte hors d'eux-mêmes, et qui leur ôte toute possibilité de réfléchir, et surtout en leur présentant le trépas comme une glorieuse apothéose, comme le seuil de l'immortalité. C'est au moyen de ces artifices de langage que la mort du brave a pu être appelée belle et sublime, par son association aux idées de vertu, de vaillance, de dévouement, d'héroïsme, sous lesquelles disparaît pour le guerrier l'idée de destruction, de dévastation et de ruine.

Mais revenons à notre sujet. Comme tout, dans la nature physique est disposé avec une ordre admirable, comme tous les phénomènes qui s'y passent annoncent évidemment l'intention de parvenir à un certain but, comme tout y porte l'empreinte du dessein, de l'ordonnance, d'une combinaison de causes et de moyens concourant à un même résultat, il n'en est point qui ne nous suggère l'idée d'une intelligence suprême présidant à leur production, à leur succession, à leur enchaînement avec une science infinie, avec une sagesse infinie. Sous ce rapport, rien de plus beau que le spectacle de l'univers, que le cours régulier des saisons, que les révolutions

constantes des astres, la germination des plantes, la floraison, la fructification. Car là tout est signe, non pas seulement d'intelligence, mais encore de bonté et d'amour. Et c'est ici que s'applique merveilleusement le principe de Bossuet, que nous jugeons du beau, parce que nous jugeons de l'ordre. Car ce qui nous atteste une providence, et ce qui nous la rend si aimable, c'est la sage économie avec laquelle la nature distribue ses bienfaits, ne les prodiguant point au hasard, mais les proportionnant à nos besoins avec cet ordre, cette mesure, cette prévoyance qui frappe les esprits les moins attentifs. Voilà pourquoi tout ce qui nous paraît le résultat d'une force aveugle, sans intention, sans but, sans connaissance de ce qu'elle fait, nous blesse, nous révolte et nous déplaît. Ainsi l'image de la confusion et du désordre nous est antipathique, parce que partout où nous voyons le désordre, nous cessons de voir une intelligence ayant conscience de ses actes, et présidant à l'arrangement des choses, avec préméditation, avec jugement, avec choix, avec raison. Ainsi, l'idée du chaos, tel qu'il nous est représenté par les anciennes mythologies poétiques, et même par la Genèse, ne nous retrace qu'un affreux mélange d'éléments épars, d'où toute combinaison intellectuelle est exclue. Ce besoin de l'ordre est si impérieux en nous que souvent même, en présence de certains objets que nous ne jugeons que dans leurs rapports avec nos convenances personnelles et nos manières de voir et de sentir, nous nous surprenons à nous écrier que c'est laid, que c'est horrible, parce que, dans nos vues étroites et bornées, nous n'y apercevons pas l'empreinte de la sagesse et de la Providence divine. C'est l'effet que produisent sur nous des montagnes à demi écroulées, d'énormes monceaux de rochers confusément jetés les uns sur les autres, de profonds ravins, des précipices qui arrêtent soudain les pas du voyageur, une nature enfin qui semble abandonnée au hasard, sans végétation, muette, inhabitable, et d'où l'on dirait que l'esprit de Dieu s'est retiré. Mais tandis que l'ignorance tourne contre Dieu ce qu'elle ne peut expliquer, et s'en sert pour nier sa sagesse ou même son existence, la science remonte à l'origine des choses ; elle cherche à s'en rendre raison, et, persuadée que Dieu ne peut pas avoir

tort, et que sa providence ne peut pas être en défaut, elle aime mieux croire que ces fissures profondes du globe, ces crevasses immenses qui nous étonnent et qui nous confondent sont peut-être le résultat du mouvement de contraction vers les pôles, et d'expansion vers l'équateur, qui a saisi le globe à l'époque de la création, et au moment où il a commencé à tourner sur son axe ; que de penser que ces ruptures, ces désordres apparents n'ont pas leur explication dans la suprême intelligence; tant est puissant en nous l'instinct qui nous porte à vouloir trouver hors de nous ce qui est en nous, ce qui préside à nos pensées et à nos actes, c'est-à-dire, l'ordonnance, l'harmonie, le dessein, la raison.

Comment, en effet, concevoir que l'homme puisse trouver beau ce qui est en contradiction avec les lois les plus constantes de l'esprit humain ? Or, la loi la plus constante, la plus universelle de l'esprit humain, n'est-ce pas cette loi logique qui nous force à disposer nos pensées selon certaines règles dontla violation signale ou l'imperfection ou l'absence totale d'intelligence ? Pour que la nature éveille en nous le sentiment esthétique, ne faut-il pas qu'elle soit intelligible à l'âme ? Or se fait-elle comprendre quand elle n'offre à nos yeux que confusion, désordre et chaos, quand nous n'apercevons nulle part la trace d'une combinaison que l'entendement puisse saisir et s'expliquer à lui-même ? L'homme, par tous les penchants de sa nature, tend à faire le monde à son image. Or, tout en lui est ordre, symétrie, raison. Sa sensibilité a ses règles, comme sa liberté a ses lois, comme son intelligence a ses principes fondamentaux. Ses idées ne s'associent pas au hasard dans son âme. Elles ne se rapprochent, elles ne se groupent, que suivant certaines conditions, sans lesquelles il serait impossible de se comprendre soi-même et de se faire comprendre des autres. Leur alliance est déterminée par certains rapports qui font qu'elles se suivent, qu'elles s'attirent, qu'elles s'enchaînent les unes aux autres, pour constituer un ensemble harmonique et concourir au même but. Voyez comme la pensée se développe dans l'homme avec régularité, avec méthode, sous des formes toujours identiques; comme les mêmes causes ramènent toujours les mêmes effets; comme ses facultés agissent et réagissent de la même manière les unes

sur les autres, au retour des mêmes circonstances; comme ses déterminations s'harmonisent avec ses sentiments et ses perceptions; comme son langage reproduit avec fidélité l'ordre de ses jugements, dans une suite de propositions où se retrouvent constamment trois termes, qui peuvent varier à l'infini par rapport aux êtres ou aux modes dont ils sont les signes, mais qui ne changent jamais dans leur nature et dans leur essence. L'homme, si invinciblement régi par les lois de la logique, veut donc retrouver partout cet ordre logique qui seul peut lui donner l'intelligence de lui-même et de ce qui se passe en lui; si bien que partout où cet ordre logique cesse de se montrer, il ne voit plus rien qui soit digne d'arrêter ses regards.

N'est-ce pas ce qui arrive, toutes les fois qu'il entend des discours sans liaison et sans suite, des récits décousus, entortillés, des phrases incohérentes, qui ne présentent à l'esprit aucun sens raisonnable ? Quoi de plus propre à inspirer la pitié et le mépris que les paroles extravagantes d'un insensé, que l'impuissance où il est de régler ses idées, de les ordonner selon les lois de la raison ? Ne sommes-nous pas mécontents de nous-mêmes, n'éprouvons-nous pas une gêne pénible, quand nous sentons que nos pensées sont vagues et obscures, que nous ne pouvons les démêler clairement les unes d'avec les autres, ou quand nous ne pouvons parvenir à développer nettement nos conceptions, et exprimer nos sentiments. Alors nous avons honte de nous-mêmes, nous rougissons de la faiblesse et de l'impuissance de notre esprit; car nous sentons que l'obscurité et la confusion de nos pensées, le désordre et l'incohérence de nos paroles nous livrent au ridicule et à la moquerie. Eh bien, comme nous nous jugeons nous-mêmes quand nous ne savons pas comment nous y prendre pour faire une chose, quand nous nous sentons incapables d'ordonner nos pensées de manière à atteindre le but que nous nous proposons, quand on nous présente une question que nous ne pouvons résoudre, ou quand on nous surprend mettant nos actes en désaccord avec nos principes et nos opinions, ainsi nous jugeons les autres hommes et la nature physique. Notre ambition est de penser et d'agir avec ordre. Car agir,

penser, parler avec ordre, c'est faire preuve d'intelligence, et nous sentons bien que nous ne sommes intelligents qu'à titre d'êtres doués de logique et de raison : c'est là véritablement ce qui fait notre gloire, ce qui constitue notre dignité morale. Mais alors que dirons-nous de la pensée de Boileau si souvent invoquée par les poètes : *Chez-elle*, (l'Ode) *un beau désordre est un effet de l'art ?* Nous dirons sans détour qu'elle est absurde ; car il n'y a, il ne peut y avoir de beauté dans le désordre. Si la règle de l'Ode était d'être faite sans ordre, d'exclure la suite et la liaison des pensées, cela serait contraire à la nature, et il n'y a rien de beau dans ce qui est contre nature. Toute composition, toute œuvre humaine, pour être belle, doit être raisonnable. Or une œuvre d'où l'ordre serait exclu serait contre la raison. L'art dont parle Boileau consiste à imiter l'enthousiasme qui procède par bonds et par saillies, en retranchant toutes les idées intermédiaires qui seraient nécessaires, pour constituer la régularité et l'exactitude de l'ordre logique, qui par sa sévérité et sa froideur exclut l'enthousiasme. Une preuve que l'enthousiasme ne peut racheter le défaut d'ordre, c'est que l'enthousiasme d'un fou, ou cette exaltation qui l'empêche précisément de suivre un ordre quelconque dans ses idées, n'est que ridicule, parce qu'il est extravagant, irratinonel ; nous ne jugeons même qu'il y a absence d'intelligence, que lorsqu'il y a mouvement aveugle et désordonné de passion, ce qui fait que l'insensé ne sait plus ce qu'il dit ni ce qu'il fait. Or Horace, par exemple, savait fort bien ce qu'il disait, quand il écrivait celles de ses odes auxquelles paraît le mieux s'appliquer le principe de Boileau ; et quand on parle du désordre qui y règne, ou on ne les comprend pas, ou on ne sait ce qu'on dit. Pour peu qu'on y fasse attention, on s'aperçoit bien vite que ce prétendu désordre est un ordre souvent admirable, mais qui se cache, comme souvent aussi il se cache et se dérobe à nos yeux dans les œuvres de la création, et dont la découverte fait éprouver d'autant plus de plaisir à l'esprit, qu'il s'est fait plus difficilement apercevoir, de même que l'ordre providentiel excite d'autant plus notre admiration, que la science a eu plus de peine à en deviner le secret.

Non, il ne se peut pas que l'art consiste, pour certaines compositions, à violer les lois de la raison. Nous dirons à ceux qui prétendraient que le genre lyrique est indépendant des règles de la logique, ce que nous dirions à ceux qui prétendraient que l'univers est indépendant de l'action d'une sagesse infinie. Qu'on m'explique le génie de Pindare, si ses odes tant et si justement admirées sont le produit informe d'une imagination sans règle et sans frein ? Qu'on m'explique ce que la nature a de beau, ce que les œuvres de la création ont de sublime, si elles sont le produit du hasard, si tout y est fortuit, imprévu, et comme jeté au sort ? Qui ne voit pas que le génie, c'est l'ordre dans les productions de l'art, comme la Providence, c'est l'ordre dans les productions de la nature, que dès qu'il y a désordre, caprice aveugle, absence totale de raison, il n'y a plus de génie dans les œuvres de l'homme, plus de providence dans l'univers. Et voilà pourquoi tant d'esprits légers et inattentifs, croyant voir dans la nature l'empreinte du désordre et de la confusion, ont nié que le monde soit conduit par une intelligence suprême, plus conséquents du moins que ceux qui s'obstinent à juger de la présence du génie par ce qui devrait au contraire leur en démontrer le plus visiblement l'absence. Nous répondrons aux premiers qu'il n'en est pas de l'ordre de l'univers, comme de l'ordre qui règne dans un discours ou dans un poème. Ici rien ne dépasse la mesure de notre raison. La règle d'appréciation est absolument de même nature que la chose qu'il s'agit d'apprécier. Car c'est l'homme qui juge l'œuvre de l'homme. Mais l'ordre de l'univers implique nécessairement un rapport entre deux termes qu'il faudrait également connaître, pour pouvoir le saisir dans sa sublime réalité. Or, de ces deux termes, la nature et Dieu, le fini et l'infini, l'un est incompréhensible pour l'homme, et l'autre ne lui sera jamais qu'imparfaitement connu. Donc, impossibilité pour nous d'établir le rapport exact qui existe entre ces deux termes, et par conséquent de juger en parfaite connaissance de cause, et de l'ordre de la nature, et de la conduite de la Providence. De là l'ignorance profonde où nous sommes par rapport au plus grand nombre des événements qui nous frappent, des causes ou des raisons divines qui les

déterminent; et parce qu'ils ne se combinent pas selon nos vues étroites et bornées, nous déclarons qu'il y a désordre là où il y a seulement pour nous mystère impénétrable. Nous oublions que pour prononcer qu'il y a désordre, il nous faudrait pouvoir embrasser l'immensité de la nature, et juger de l'ensemble de la création. Quand croyons-nous apercevoir des traces de désordre dans les événements qui nous emportent, quand sommes-nous tentés de douter de la Providence? C'est quand nous ne voyons plus la nature en harmonie avec nos besoins, nos intérêts, nos désirs. Mais élevons nos regards au-dessus de la sphère des intérêts humains, faisons abstraction de nous-mêmes, cessons de nous faire le centre de tout, ne rapportons pas toutes choses à notre moi, embrassons l'univers dans la généralité des êtres, et nous trouverons que toute chose y a son rang, sa place, sa destination, son but, que rien n'a été créé sans intention, même ce qui répugne le plus à nos sens, même ce qui est le plus en désaccord avec nos goûts et nos appétits; et toute la nature, sans en excepter même les objets les plus âpres, les précipices les plus affreux, les animaux les plus féroces, les plantes les plus nuisibles, nous sembleront admirables, sublimes, dès que nous les verrons comme signes d'une intelligence ordonnatrice, toujours sage, toujours prévoyante dans ses desseins éternels.

Nous pourrions multiplier sans fin les applications de ce principe. Arrêtons-nous encore à l'exemple suivant. Certes, la nature animale, par comparaison avec la nature humaine, est loin de nous suggérer la notion du beau. Personne ne contestera qu'elle ne fasse naître bien plutôt en nous l'idée de laideur. La brute n'excite pas notre admiration, mais notre mépris; tout ce qui tend à rapprocher la distance qui nous sépare des animaux nous paraît avilissant et indigne de nous. C'est même ce qu'exprime le langage de tous les peuples. Ainsi, nous appelons brutales les inclinations qui sont les plus propres à nous dégrader dans l'opinion de nos semblables; nous appelons abrutissement l'état de l'homme qui a perdu tout sentiment de sa dignité morale, et qui s'est rabaissé par ses appétits grossiers, et le dérèglement de ses passions, au niveau des bêtes. Et quand nous voulons exprimer le profond mépris

que quelqu'un nous inspire, nous ne pouvons pas lui adresser de plus grande injure, que de le traiter de brute. C'est que l'idée d'animal emporte généralement pour nous l'absence de toutes les facultés qui nous sont propres, et qui constituent notre grandeur. Le mot bête est pour nous synonyme d'être privé de réflexion, d'entendement, de liberté et de raison; toutes choses dont la privation exclut l'idée de beauté. Mais qu'un animal nous paraisse donner des signes d'intelligence, de bonté et d'amour, qu'il nous semble évident que les mouvements organiques que nous voyons s'opérer en lui, sont le résultat de certaines combinaisons intellectuelles et volontaires, en un mot, que nous parvenions à nous persuader qu'il y a en lui comme en nous un principe pensant, une force dirigeante et se connaissant elle-même, alors la nature animale s'élève, s'ennoblit à nos yeux, et en s'agrandissant pour nous elle s'embellit de tous les attributs que nous lui supposons. Alors, nous admirons la fidélité et l'attachement du chien pour son maître, les stratagèmes du renard, le raisonnement et la malice du singe, l'intelligence et la mémoire du perroquet, et notre admiration devient bien plus vive encore, si l'on nous montre un animal distinguant les couleurs, reconnaissant les lettres de l'alphabet, les combinant pour composer des mots, jouant aux dominos, à l'écarté, et donnant mille autres preuves de sagacité, de réflexion et de liberté. Alors ce n'est plus, pour ainsi dire, une brute; c'est presque l'égal de l'homme, auquel il ne nous paraît manquer que la parole, pour s'élever jusqu'à la hauteur de notre espèce. Il en résulte que le système de ceux qui refusent une âme aux bêtes, et qui ne voient en eux que des machines plus ou moins bien organisées, doit, en dépouillant la nature animale de tout caractère esthétique, diminuer les sentiments de bienveillance, d'intérêt et de pitié peut-être, que peuvent nous suggérer les divers phénomènes qu'elle nous présente. Pour Descartes et Mallebranche, les animaux n'étaient que des instruments dont il est permis à l'homme d'user et d'abuser, au même titre qu'il use et abuse des végétaux et des minéraux. C'est là le danger des opinions trop absolues. Nier dans les bêtes l'existence d'un moi capable de sentiment et de connaissance, c'est autoriser la cruauté dans

nos rapports avec elles ; leur accorder l'intelligence, la réflexion, la raison, c'est dégrader la nature humaine. Évitons ces deux excès : aussi bien trouverons-nous encore dans les instincts admirables des animaux, assez de motifs pour reconnaître en eux, sinon le signe d'une intelligence qui leur soit propre, au moins celui de l'intelligence infinie qui les dirige et les conserve avec une sagesse et une bonté si dignes de celles qui éclatent dans toutes les œuvres de la création.

Que conclure de là ? C'est que la notion du beau dépend du point de vue sous lequel on envisage les choses ; c'est qu'un même objet nous paraîtra beau ou laid, selon que son idée s'associera dans notre esprit avec celle de quelqu'une des qualités contraires, auxquelles nous avons vu que se rattache constamment la notion de beauté ou de laideur. La perception du beau a ses conditions logiques sans lesquelles elle est impossible. Point d'idée de corps sans l'idée de l'espace ; point d'idée d'être sans l'idée du temps ; point d'idée du beau sans l'idée de puissance, d'ordre, d'intelligence, de justice ou d'amour. Celle-ci est à la première ce que l'idée de corps est à l'idée d'espace, ce que l'idée d'existence est à celle de temps ; elle en est la cause occasionnelle, la condition chronologique. Voyez comme les choses changent pour nous de caractère en changeant d'aspect, et comme la nature se revêt pour nous de couleurs différentes, suivant la direction de nos idées. Pourquoi, par exemple, les objets les plus capables d'attrister la nature humaine, et même d'y jeter l'épouvante et la consternation, peuvent-ils cependant faire naître en nous le sentiment du beau ? C'est que ces mêmes objets ont la proprié é de suggérer par eux-mêmes l'idée d'ordre, de puissance et de justice, et que dès que celle-ci est entrée dans l'esprit, l'autre vient immédiatement à sa suite. Ainsi rien de plus satisfaisant pour la raison humaine, que le déploiement de la force publique et de l'autorité des magistrats, contre les grands criminels ; rien de plus imposant que l'arrêt qui les frappe, quelque sévère, quelque terrible qu'il puisse être. Pourquoi ? C'est que l'action de la puissance souveraine châtiant les méchants pour protéger les bons est commandée par les principes de l'ordre moral, comme par les nécessités de l'ordre social ; c'est que la jus-

tice, sauve-garde de la tranquillité publique, condition nécessaire d'existence pour la société, gage de sécurité pour tous les citoyens, est toujours belle, parce qu'elle est en parfaite harmonie avec les besoins moraux et intellectuels de l'homme. Et cependant quoi de plus affreux que l'appareil du supplice réservé aux scélérats; quoi de plus repoussant que la vue d'un échafaud, d'un bourreau, d'une tête qui tombe sous le couteau fatal! Aussi, n'est-ce pas ce spectacle, qui ne s'adresse qu'aux sens, que nous jugeons beau; ce qui est beau, c'est la majesté de la loi, gardienne incorruptible des intérêts de la société, règle suprême et inviolable des actions des citoyens; c'est l'inflexible intégrité, c'est la noble et vénérable impartialité d'un juge qui n'écoute que sa conscience et son devoir, et qui, tout en gémissant sur la nécessité qui l'oblige à condamner un de ses semblables à la mort, n'hésite pas cependant à prononcer l'arrêt du coupable, parce qu'il y a dans son âme quelque chose qui domine ces mouvemenss de sensibilité, l'évidence du crime, et le salut du peuple, dont il est responsable. Ce jugement solennel qui, sans colère, sans passion, rend ainsi à chacun ce qui lui est dû, à la société la paix et le repos, à l'assassin, au parricide, la punition que mérite son crime, est assurément un des plus sublimes spectacles que puisse offrir une société bien ordonnée.

Certes aussi, quand l'Évangile, nous transportant au dernier jour du monde, nous montre le soleil s'obscurcissant et voilant sa lumière, la lune se couvrant d'une teinte sanglante, les étoiles chancelant dans l'espace, et sortant de leur orbite, la terre violemment secouée jusque dans ses fondements, la mer franchissant ses rivages, et épouvantant les hommes du bruit effroyable de ses flots, toutes les vertus des cieux ébranlées, et toute la nature tombant en défaillance, parce que la main toute-puissante de Dieu l'abandonne à elle-même, toutes les créatures séchant de frayeur, dans l'attente du sort réservé à l'univers, quoi de plus triste, quoi de plus lamentable que l'image de cette confusion universelle, que la chute de tous ces éléments jetés pêle-mêle dans l'espace et rentrant dans le chaos? D'où vient donc que ce spectacle si horrible au jugement des sens, est si sublime au jugement de la raison?

C'est que cette confusion, c'est que ce désordre même est la rentrée de toutes choses dans l'ordre éternel de la sagesse infinie; c'est qu'au-dessus de cette destruction des mondes plane, dans l'image céleste du Fils de l'homme porté majestueusement sur les nues, l'idée de cette justice souveraine, inévitable, qui vient remettre tout à sa place, régler définitivement le partage entre le vice et la vertu, faire disparaître ces inégalités choquantes qui sur la terre scandalisaient les justes, et après avoir assigné aux méchants l'enfer pour prison, et aux bons le Ciel pour patrie, clore définitivement l'ordre des temps, et ouvrir l'ère sans fin de l'éternité. Oui, nous disons que ce spectacle est sublime, parce qu'il n'en est aucun qui élève aussi haut la pensée de l'homme, et qui lui donne une idée aussi claire de sa grandeur morale et de ses immortelles destinées. Là, c'est le genre humain tout entier sortant à la fois de l'immense tombeau où dormaient depuis le commencement du monde ses innombrables générations, pour paraître en présence de Dieu même, non plus de Dieu conçu comme Providence gouvernant par sa sagesse le monde créé par sa puissance, mais de Dieu considéré comme juge, mais de Jésus-Christ venant, revêtu de son humanité sainte, demander compte à l'humanité rachetée par son sang, du bienfait de la Rédemption, et de l'usage des grâces immenses acquises à l'homme par la vertu de son adorable sacrifice.

Ce que nous venons de dire du beau dans la nature, et des conditions dans lesquelles il est perçu, doit déjà faire pressentir ce qui constitue le beau dans les œuvres d'art. L'art est l'imitation de la nature; mais toute imitation suppose deux choses : une intelligence qui imite, et qui peut varier dans ses degrés, et un objet imité, et qui peut varier aussi à l'infini dans ses formes. L'imitation considérée en elle-même n'est belle qu'autant qu'elle est exacte ; c'est à ce titre seulement qu'elle est imitation. Toute imitation infidèle est donc une violation des règles du genre; car en fait d'imitation ou de reproduction d'un objet par l'art, *rien n'est beau que le vrai :* ici s'applique dans toute sa rigueur le précepte de Boileau. Que vous fassiez le portrait d'un homme ou que vous représentiez une tempête sur mer, une montagne, une forêt, en-

fin un site, ou un phénomène naturel quelconque, il faut être vrai, sous peine de ne faire qu'une œuvre sans portée, sans talent. En présence de l'objet qu'on veut peindre, ce n'est pas l'imagination qui doit conduire le pinceau du peintre, ou le ciseau du statuaire, ou la plume du poète, c'est la réalité. Toutes les fois que la réalité est saisie et reproduite avec vérité, et selon les conditions scientifiques de l'art, l'œuvre est belle, par cela même que l'imitation est fidèle, comme symbole du talent et de l'intelligence qu'il a fallu pour la produire. S'il s'agit au contraire d'une imitation libre, qui ait pour but de représenter non plus une individualité, mais une spécialité ou une généralité, l'imagination reprend son empire, et dans ce cas le type à reproduire n'étant plus tel ou tel objet, le peintre, le poète, le statuaire peuvent s'abandonner à leur génie, et chercher leur modèle dans une combinaison idéale, qui cependant ne s'écarte pas des données fondamentales de le nature. Car il ne faut pas tellement chercher à l'embellir et à la perfectioner qu'elle ne soit plus reconnaissable. Or, la reproduction d'une idéalité est encore belle comme imitation, parce qu'elle est le signe d'une haute faculté de concevoir, et par conséquent d'une haute intelligence.

Mais est-il vrai que toutes choses puissent être indifféremment objet d'imitation? Et adopterons-nous ce principe de Boileau :

> Qu'il n'est point de serpent, ni de monstre odieux,
> Qui par l'art imité ne puisse plaire aux yeux ?

Non sans doute; et il est nécessaire d'établir ici une distinction capitale conforme aux divisions mêmes de la nature, qui se divise en nature minérale, végétale et animale.

Or, nous poserons pour principe que tout, dans la nature minérale et végétale, c'est-à-dire tout ce qui est matière inerte, muette, insensible, peut être objet d'imitation, et il ne nous paraît pas qu'il puisse y avoir des exceptions. Mais dans la nature vivante et animée, il faut distinguer les formes, les mouvements et les attitudes, qui sont par elles-mêmes indifférentes, parce que leur perception n'affecte en aucune manière le sens moral de l'homme, et celles qui ont un rapport plus ou moins

direct avec ses devoirs et ses destinées, c'est-à-dire avec les principes du bien et de l'honnête, avec ce que Cicéron appelle le *decorum*.

Mais entrons dans quelques détails, pour mieux faire saisir notre pensée. Il y a dans l'homme un sentiment naturel que l'on nomme pudeur, sentiment qui ne se manifeste et ne commence à se développer qu'à partir du moment où apparaît dans l'intelligence la notion réfléchie de ce qui est mal. Ce sentiment, indépendant des formes diverses sous lesquelles il peut se produire exérieurement, est commun au sauvage comme à l'homme civilisé; mais il peut se perfectionner par l'éducation, avec le sens moral lui-même. Ce sentiment, qui naquit dans le cœur de l'homme le jour où nos premiers parents, après avoir péché, se retirèrent de devant la face de Dieu, parce qu'ils étaient nus, fut connue des païens eux-mêmes, qui, après l'avoir personnifié, lui dressèrent des autels. La pudeur n'est donc pas l'innocence; mais, disons-le, s'il y a dans l'homme, et surtout dans la femme, quelque chose qui approche de la beauté de l'innocence, c'est certainement la pudeur, cette vertu timide et modeste qui s'effarouche de tout ce qui peut porter atteinte à la décence, et que la simple apparence du mal fait rougir. La pudeur chez l'homme est la marque d'une âme délicate et pure; chez la femme elle est la sauvegarde de la vertu et de l'honneur. La pudeur chez un peuple est la digue la plus puissante contre la corruption, la garantie la plus sûre du maintien des bonnes mœurs. Partout où elle manque, l'immoralité n'a plus de frein, parce qu'elle n'a plus ni honte, ni crainte, ni retenue. La pudeur est comme une sentinelle que la nature a posée à la porte du cœur, pour en garder l'entrée, pour en défendre l'accès aux pensées mauvaises, aux désirs impurs. Toutes ces bienséances sociales qui, aux diverses époques de l'humanité ont régi les rapports des hommes, et surtout des deux sexes entre eux, ne sont que les prescriptions de ce sentiment imposant ses lois à la société, et présidant à l'établissement de l'honnêteté publique. Or, aux yeux de la pudeur, et dans l'ordre des convenances morales, communes à tous les peuples civilisés, il y a dans la nature animale, et surtout dans la nature humaine, des formes, des

actes, des fonctions corporelles, mêmes licites ou indifférentes par elles-mêmes, dont l'imitation est interdite. Ce sont toutes les formes qu'un homme bien élevé n'oserait produire en public, tous les actes, toutes les fonctions qu'il aurait honte de remplir au grand jour. La violation de ces instincts si nobles constitue le cynisme, qui consiste à se moquer de toutes les bienséances sociales, à braver la pudeur publique, et à céder sans honte et sans retenue à toutes les instigations de la nature. Or, chez les Grecs eux-mêmes, si sensualistes, si amoureux des formes matérielles, le cynisme a été flétri par le mépris public. Si les Antisthène et les Diogène ont joui de de quelque renommée, ce n'est pas parce qu'ils faisaient profession de manquer au decorum, ce n'est pas parce qu'ils affectaient de faire en public certaines actions que la nature ellemême répugne de faire ostensiblement, mais parce que leur philosophie renfermait quelques maximes de vertu, de modération et de tempérance que la conscience des peuples ne pouvait s'empêcher d'approuver. En recommandant à l'homme d'être sobre, de se contenter de peu, de n'accorder à la nature que le strict nécessaire, en condamnant toutes les superfluités du luxe, et en cherchant ainsi à rendre l'âme indépendante des appétits insatiables des sens, que faisaient-ils autre chose que proclamer un des préceptes de la morale universelle? Mais lorsque leur orgueil les plaçait au-dessus des usages les plus respectables, lorsqu'ils prétendaient se rendre indépendants des lois sociales, des mœurs publiques, lorsqu'ils étalaient aux yeux le spectacle hideux de leur grossièreté, ils blessaient bien certainement, en blessant ainsi la décence, le sentiment esthétique de leurs concitoyens, et nul homme honnête, et surtout nulle femme pudique n'auraient osé dire, en les voyant se ravaler au niveau des bêtes, qu'ils faisaient de belles actions.

Les lois de la pudeur sont donc la règle suprême d'après laquelle nous devons juger quelles sont les formes vivantes, les formes humaines qu'il est permis à l'art d'imiter, et qui sont par conséquent belles à reproduire. Quiconque travaille sous l'inspiration de ce sentiment si délicat et si pur, est certain, s'il a du talent, de produire le beau, dans ses imitations, parce

qu'il est sûr de correspondre aux besoins les plus intimes et les plus élevés de la nature humaine. Quiconque travaillera, au contraire, sous l'inspiration des appétits les plus gros siers de la matière, manquera son effet, par cela seul qu'il choquera les bienséances. En se mettant en rapport avec les sens par la reproduction de certaines formes physiques, il pourra faire naître des sensations agréables, plaire aux libertins, en offrant une pâture immonde à leur imagination, en flattant la concupiscence de la chair; mais son œuvre manquera de beauté, parce que la beauté est une qualité morale, et non pas une qualité physique, et que le beau n'est pas ce qui parle aux sens, mais ce qui parle à la raison. C'est ce que M. de Maistre démontre avec la supériorité de son talent dans son examen de la philosophie de Bacon. « La beauté, dit-il, ayant été donnée à la femme, la femme devait-être le modèle de choix pour les deux premiers arts d'imitation. L'antiquité, chez qui le vice était une religion, pouvait se donner carrière sur ce point; mais le christianisme, qui n'admet rien de ce qui peut altérer la morale, a prononcé une loi bien simple. Cette loi proscrit toute représentation dont l'original offenserait dans le monde l'œil même de la sagesse humaine. Comment la femme ne rougirait-elle pas d'être présentée aux yeux d'une manière qui la ferait chasser d'une assemblée comme une folle dégoûtante, si elle osait s'y montrer ainsi ? Et pourquoi l'homme, plus hardi que la femme, oserait-il cependant demander à l'art la copie d'une réalité qu'il aurait accablée de ses sarcasmes ? On n'a pas manqué d'observer que cette réserve nuit à l'art; mais c'est une erreur qui repose sur une fausse idée du beau que le vice définit à sa manière. Il me souvient que dans un journal français très-répandu, on demandait au célèbre auteur du Génie du Christianisme si une nymphe n'était pas un peu plus belle qu'une religieuse. En les supposant représentées par le même talent, ou par des talents égaux, condition sans laquelle la demande n'aurait pas de sens, il n'est pas douteux que la religieuse serait plus belle. L'erreur la plus faite pour éteindre le sentiment du beau est celle qui confond ce qui plait et ce qui est beau, ou, en d'autres termes, ce qui plait aux sens et ce qui plait à l'intelligence. Quel spectateur

de notre sexe ne se trouve pas plus ému par la Vénus du Titien, que par la plus belle vierge de Raphaël ? Et cependant quelle différence de mérite et de prix ? Le beau, dans tous les genres imaginables, est ce qui plaît à la vertu éclairée. Toute autre définition est fausse ou insuffisante. Pourquoi donc la religieuse serait-elle moins belle que la nymphe ? Parce qu'elle est vêtue peut-être ? Mais par quel aveuglement immoral veut-on donc juger la représentation autrement que la réalité ? Qui ne sait que la beauté devinée est plus séduisante que la beauté visible ? Quel homme n'a remarqué et dix mille fois que la femme qui se détermine à satisfaire l'œil plus que l'imagination manque de goût encore plus que de sagesse ? Le vice même récompense la modestie en s'exagérant le charme de ce qu'elle voile. Comment donc la loi changerait-elle de nature en changeant de place ? Évidente, incontestable dans la réalité, comment serait-elle fausse sur la toile ? Ces maximes pernicieuses ne sont propagées que par la médiocrité, qui se met à la solde du vice pour s'enrichir. Le beau religieux est au-dessus du beau idéal, puisqu'il est l'idéal de l'idéal ; mais peu de gens pouvant s'élever à cette hauteur, l'artiste vulgaire quitte ce qui est beau pour ce qui plaît. Écrasé par le talent qui produit la transfiguration *della seggiola,* il s'adresse aux sens, pour être sûr de la foule. Il sait bien que le vice s'appelle *légion*. La foule accourt donc en battant des mains, et bientôt le peintre pourra s'écrier au milieu des applaudissements : *ingenio victi, re vincimus ipsâ.* »

« Une loi sévère qui se mêle à toutes les pensées de l'artiste lui rend le plus grand service, en s'opposant à la corruption, qui détruit à la fois le beau de toutes les classes, comme un ulcère malin qui ronge la vie. »

Ces maximes sont profondément vraies. Car l'art du peintre, comme celui de l'orateur, ne peut avoir d'autre but que de faire aimer aux hommes la vérité et la vertu. Qui oserait dire en effet que la peinture peut indifféremment faire l'apothéose du vice et de la vertu, qu'elle n'a pas d'autre destination morale que d'imiter tout ce qui est susceptible de l'être, qu'elle ne doit aucun compte à la société de ses représentations, et qu'elle est indépendante de toute règle dans le

choix de ses sujets; comme si tout exercice de l'intelligence, quel qu'il soit, n'était pas soumis à des règles.

Mais pour rentrer dans la question soulevée par M. de Maistre, est-il vrai que la nudité des formes soit une condition du beau, dans la représentation de l'homme ou de la femme? La forme humaine, et j'entends par là principalement celle que l'on cache, est-elle absolument belle? Qu'est-ce en définitif que le corps humain? C'est une étendue tangible et colorée, avec les trois dimensions, c'est-à-dire, c'est une étendue solide qui est limitée d'une certaine manière dans l'espace. Mais un tel objet qui, par lui-même, n'est ni plus ni moins beau que tout autre objet physique, ne peut nous suggérer l'idée de beauté qu'en raison des points de vue sous lesquels nous l'envisageons. Si nous le considérons dans ses rapports avec l'intelligence et la volonté, il nous apparaîtra comme l'instrument par lequel l'âme communique avec le monde extérieur, et par conséquent comme moyen de connaissance et d'action. Si nous le considérons en lui-même, nous pourrons remarquer l'ordre qui existe dans la distribution de ses parties, leurs proportions, leur ensemble, leur harmonie, la destination de chacun des organes, qui tous ont leurs fonctions particulières dont le concours constitue l'admirable phénomène de la vie. Sous ces différents points de vue, le corps humain est beau, comme le signe de l'intelligence qui l'a formé et qui l'a mis dans un rapport si parfait avec la nature extérieure, et avec cette autre partie de nous-mêmes que nous appelons notre âme. Mais dans ce sens, le corps humain n'étant qu'un assemblage d'organes destinés au service d'une intelligence, le type de la beauté humaine sera celui qui nous le représentera avec les formes et les proportions les mieux adaptées à cette destination. Alors, il n'y a plus de type grec et romain, et il faut renoncer à toutes ces idées conventionnelles qu'on trouve établies chez les différents peuples sur les caractères de la beauté physique. Par conséquent, la couleur des cheveux et du visage, la petitesse du pied, la proéminence plus ou moins forte du nez, le développement plus ou moins considérable de certaines parties du corps n'étant que des accidents sans aucune relation avec les facultés intellectuelles,

le nègre sera aussi beau qu'un Européen, le Chinois qu'un Français, car partout dans ce chef-d'œuvre de la création animée, nous trouverons également l'empreinte de la sagesse divine.

Or, est-ce bien réellement pour nous faire admirer la Providence, pour élever nos pensées vers le Créateur, pour nous exciter à bénir sa munificence et sa bonté, que les arts d'imitation nous donnent si souvent à contempler sans voile le plus merveilleux, le plus beau des ouvrages de la nature? Nul peintre peut-être n'oserait répondre affirmativement. Ce n'est certainement pas là ce qui préoccupe la plupart de nos artistes dans l'économie du corps humain. Ils n'envisagent ni ne prétendent nous faire envisager les nudités qu'ils nous présentent, ni sous le point de vue physiologique, ni sous le point de vue psychologique, et encore moins sous le point de vue théologique. Mais alors, ce n'est donc que dans leurs rapports avec nos passions qu'ils nous les montrent. En un mot, la prétendue nécessité artistique de reproduire les formes du corps humain dans leur nudité ne peut avoir d'autre but que de nous les présenter comme un instrument de volupté. C'est donc sous ce point de vue qu'ils en conçoivent la beauté. Ainsi, d'après ce principe, les formes les plus belles seront celles qui seront les plus propres à exciter à la volupté, à éveiller la concupiscence, à provoquer au libertinage, à faire naître des pensées obscènes, à salir l'imagination, à soulever les sens, à semer la corruption. Quelle abominable théorie! Par conséquent, il sera beau de faire rougir la pudeur, d'outrager l'honnêteté publique, de se jouer de la vertu et de l'innocence. Car, si tout ce qui provoque à la volupté est beau, il sera donc beau de reproduire l'image du vice; car rien n'est plus propre à inspirer la volupté que la représentation des actes auxquels nous poussent les passions brutales. Alors nous aurons l'imitation de tout ce que l'imagination la plus libertine a pu concevoir de plus lascif, et Arétin sera le plus sublime des poètes et Raimondi le plus sublime des peintres. Telle est l'inévitable conséquence à laquelle conduit la théorie que nous combattons: théorie transportée par les artistes modernes du paganisme, où il était au moins en rapport avec les croyances, dans la

société chrétienne; car, chose déplorable ! l'art de la statuaire et de la peinture est resté païen. Tandis que tout changeait sous l'influence du christianisme, la religion, les mœurs, les idées, les principes, la civilisation tout entière qui se renouvelait, l'art restait enfoncé dans son ornière. La philosophie, l'éloquence, la poésie ont subi la révolution. Tout a été entraîné par la puissance des idées chrétiennes. Le paganisme a gardé son poste dans la peinture. Et si un païen du temps d'Apelles et de Phydias parcourait nos jardins publics et nos musées, en voyant tous ces Apollon, tous ces Jupiter, toutes ces Vénus, toutes ces nymphes nues, tous ces gladiateurs, tous ces Hercule, tous ces Romulus et ces Léonidas, montrant impudemment au regards des mères honnêtes et de leurs filles des formes dont on semble se complaire à dévoiler tous les secrets, il pourrait se croire au milieu de la Grèce ou de Rome antique, au temps où ces divinités et ces héros recevaient chaque jour l'encens ou l'hommage des mortels. Le paganisme a gardé tous ses dieux et toutes ses déesses; il ne leur manque que des temples et des autels.

C'est une chose bien remarquable que cette antithèse des arts d'imitation avec la pensée chrétienne. Comment les artistes de nos jours, qui s'obstinent à maintenir le culte de la forme muette, ont-ils pu ne pas comprendre que la peinture, comme l'éloquence, comme la poésie, ne peut monter à son apogée, qu'autant qu'elle entrera dans la sphère des idées morales, que là seulement est sa condition de perfection, de sublime idéalité, que le corps n'est que de la matière qui n'est belle que comme symbole des qualités de l'âme, et que toute représentation nue étant précisément l'expression des qualités contraires à la modestie et à la pudeur, exclut par cela même l'idée de beauté morale. Sans doute, pas un peintre n'oserait avouer publiquement et formuler théoriquement le principe sensualiste dont nous venons de démontrer la fausseté, et encore moins accepter les conséquences immorales que nous en avons déduites. Mais alors qu'ils reconnaissent donc que puisque le corps humain n'est pas beau, en tant qu'instrument de volupté, les arts sont régis par une loi autre que la loi des sens, et que cette loi n'est autre que le sentiment moral inné

dans l'homme. Il y a sans doute certaines conditions pour acquérir le talent. Il y a bien pour le peintre une nécessité artistique qui l'oblige à étudier les formes anatomiques du corps humain, et cette connaissance de l'anatomie est indispensable même pour celui qui ne représente que des personnages vêtus, car les vêtements doivent s'agencer sur les formes, de sorte que le peintre fasse sentir le nu même sous les draperies. Mais il ne faut pas que cette condition matérielle du talent devienne le principe de l'art. Que le peintre, dans le secret de son atelier, s'exerce à imiter le nu ; nous n'avons pas à lui demander compte des objets de ses études privées et des moyens par lesquels se développe le génie ; c'est son affaire. Mais qu'il ne vienne pas produire au grand jour ses connaissances anatomiques, à moins qu'il ne s'agisse pour lui de faire un cours d'histoire naturelle, ou de fournir à la médecine des spécimens et des modèles pour l'intelligence et l'explication des textes scientifiques. Quand on demande un tableau à un artiste, on ne lui demande pas précisément de faire connaître comment le corps humain est fait. Ce qu'on lui demande, c'est qu'il comprenne la haute destination de son art, c'est qu'il représente l'homme tel que la civilisation nous le montre, tel que la morale le désire, et non pas tel qu'il serait en dehors de toute société, dans l'état sauvage, tel enfin que les poètes nous le dépeignent, vivant au milieu des forêts, se nourrissant de glands, sans toit pour s'abriter, sans vêtements pour se couvrir, sans langage pour communiquer avec ses semblables, en un mot ne différant des bêtes que par la forme extérieure.

Établissons donc pour principe que le peintre en général doit cacher tout ce que cache la pudeur, et que si son sujet l'oblige à représenter le nu, son imitation, au lieu de provoquer la volupté doit n'inspirer que des pensées chastes. C'est à lui, dans ce cas, de chercher à spiritualiser la matière de manière à parler à l'esprit et non aux sens ; la beauté d'ailleurs, nous le répétons n'est pas dans des formes muettes, comme le corps, mais dans la figure, qui est comme le miroir de l'âme, dans la physionomie où brille le reflet de l'intelligence, où tous les mouvements de l'esprit et du cœur viennent se peindre, dans le

front, dans les yeux, dans le sourire, où le moi se transporte pour ainsi dire, tout entier, avec toutes ses alternatives de joie et de tristesse, de trouble ou de sérénité, de haine ou de bienveillance. L'homme est tout entier dans l'expression du visage, parce que le visage seul est l'emblême de sa moralité, parce que c'est là que tous les sentiments ont leur manifestation, toutes les passions leur signe, parce que le visage seul parle véritablement à l'âme du spectateur. Cela est si vrai que tout geste, toute pose, toute attitude corporelle est insignifiante ou inintelligible, si le peintre n'a pas eu soin de la mettre en rapport avec un mouvement de physionomie analogue, qui l'explique et la fasse comprendre. C'est donc à la représentation de la figure humaine que doivent s'attacher avec amour les peintres et les sculpteurs. Car ici, ce n'est plus seulement la forme inerte et froide de la matière, c'est la forme même de l'âme, s'il est permis de parler ainsi, qu'il nous faut saisir, palper, pour ainsi dire, dans toutes ses modifications, dans toutes ses transformations. Toutes les passions peuvent y être représentées à l'exception d'une seule, que la pudeur ne permet pas de reproduire. C'est la passion brutale de la volupté sensuelle; c'est la lubricité. Aussi la figure la plus horrible de l'art antique est-elle celle du satyre, dont la vue seule inspire le dégoût et la répulsion, parce que l'expression de la lubricité y est à son plus haut degré de laideur.

Que si le peintre prétendait que restreindre ainsi la sphère de ses imitations, c'est vouloir mettre des bornes et des entraves à l'art, qui doit conserver, dit-on, toute son indépendance, nous lui répondrions, en lui demandant si son génie n'a pas un champ assez étendu, assez vaste, dans la variété presque infinie des mouvements de la physionomie et des traits du visage humain, pour s'exercer et se déployer librement. Quand le peintre aura épuisé ses pinceaux dans l'imitation du nu, quand il aura reproduit toutes les attitudes corporelles imaginables, il faudra enfin qu'il s'arrête à une forme déterminée, conçue par lui comme idéal de beauté physique. Alors, il tombera nécessairement dans les redites et dans la monotonie. Car toutes les Vénus se rassemblent prodigieusement; et c'est là ce dont les artistes devraient bien se pénétrer

Toutes les Vénus se ressemblent, parce qu'il y a un type géométrique convenu, hors duquel toute forme est jugée anormale, disgracieuse et laide, et qui par conséquent retient l'imagination et le génie captifs dans le cercle étroit du fini, leur interdisant toute excursion dans le domaine de l'infini et de la perfection, choses inconciliables avec la matière. Mais la mobilité de la figure humaine est un sujet inépuisable. Car si l'âme est représentative de l'univers, selon la grande et belle pensée de Leibnitz, et s'il n'est pas un mouvement de l'âme qui ne puisse avoir son signe et son expression dans la combinaison des traits du visage, dans quelle sphère immense ne peut pas s'exercer la peinture, considérée seulement comme représentation de la figure humaine!

Il y a dans l'ouvrage précédemment cité de M. de Maistre une observation que les artistes devraient méditer profondément. Certes, ce qu'il y a de plus beau, dans la nature de la femme, c'est la virginité et la maternité. Qu'on la conçoive comme vierge ou comme mère, il nous est impossible de séparer ces deux caractères de l'idée de la plus haute beauté morale sous les traits de laquelle elle puisse se montrer à nos yeux : L'un, comme signe de pureté et d'innocence, l'autre comme signe d'amour et de fécondité. Eh bien, l'Evangile nous offre un type d'autant plus admirable de beauté, qu'il réunit dans une seule femme ces deux caractères : C'est l'angélique figure de la Mère du Sauveur :

Maria, nomen dulce matris,
Virgine socians honori.

« Comme de la réunion d'une foule de traits empruntés à différentes beautés, on vit naître jadis un modèle fameux dans l'antiquité, tous les traits de la beauté sainte se réunissent de même comme dans un foyer pour enfanter la figure de *Marie*, le désespoir et cependant l'objet le plus chéri de l'art moderne dans toute sa vigueur. Il semble que l'empire du sexe pénètre jusque dans ce cercle religieux, et que les hommes saisissent avec empressement l'idée de la femme divinisée. La fabuleuse Isis, ayant aussi un enfant mystérieux sur ses genoux, obtenait déjà je ne sais quelle préférence de la part des imagina-

tions antiques. Chacun voulant en posséder l'image, un poète a dit : Par Isis, comme on sait, les peintres sont nourris. (*Pictores*, *quis nescit*, *ab Iside pasci*, Juvenal, XII, 28.)

» Dans l'ordre de la vérité et de la sainteté, Marie peut faire naître une observation semblable. *Toujours la même, et toujours nouvelle*, nulle figure n'a plus exercé le talent imitatif. Le pinceau des plus grands maîtres semble en avoir fait un objet d'engagement et d'émulation. Sur ce sujet mille et mille fois répété, tantôt ils surpassaient leurs rivaux, et tantôt ils se surpassaient eux-mêmes. Il n'y a pas un cabinet distingué en Europe qui ne renferme quelque chef-d'œuvre de ce genre; et tandis que l'amateur s'extasie devant eux, le missionnaire armé de la même figure, quoique faiblement exécutée, commence efficacement l'œuvre de la régénération humaine.

» Après la figure de Marie, ce type de la beauté parfaite dans l'autre sexe, quelle sera la figure la plus belle à imiter si ce n'est celle de la femme chrétienne? La femme chrétienne, dit encore M. de Maistre, est un modèle surnaturel comme l'ange; elle est plus belle encore que la beauté, soit que pour confesser la foi elle marche au supplice avec les grâces sévères de son sexe et le courage du nôtre, soit qu'auprès d'un lit de douleur elle vienne servir et consoler la pauvreté malade et souffrante, ou qu'au pied d'un autel elle présente sa main à l'homme qu'elle aimera seul jusqu'au tombeau. Dans toutes ces têtes d'un caractère si différent, il y a cependant toujours un trait général qui les fait remonter au principe même de la beauté.

Facies non omnibus una,
Nec diversa tamen, qualem decet esse sororum.

» A l'aspect de ces figures, quelque belles qu'on les puisse imaginer, aucune pensée profane n'oserait s'élever dans le cœur d'un homme de goût. On leur doit une certaine admiration intellectuelle, pure comme leurs modèles. Jusque dans leurs vêtements, il y a quelque chose qui n'est pas terrestre. On doit y voir l'élégance sans recherche, la pauvreté sans laideur,

et si le sujet l'ordonne, la pompe sans le faste. Elles sont belles comme des temples. »

De même que *Marie* est le modèle des femmes, la figure du Christ offre à l'imagination des artistes le type le plus parfait de la beauté dans l'homme. Car, comme si l'Évangile s'était proposé, non pas seulement de régénérer les croyances et les mœurs, mais encore de régénérer l'art, il nous offre dans l'enfance si aimable, dans la vie si pure et si sainte, et dans la mort si douce et si résignée de l'Homme-Dieu, la plus haute idée que nous puissions nous former de ce que doit être l'humanité créée à l'image de Dieu.

» L'enfance surnaturelle, dit M. de Maistre se montre déjà dans ces inimitables chérubins que Raphael a placés au-dessous de la reine des anges, dans l'un de ses plus beaux tableaux. Ces têtes sont pleines d'intelligence, d'amour et d'admiration. C'est la grâce des amours fondue dans l'innocence et la sainteté. Mais tous ces efforts de l'art ne sont que des préparations, et comme des degrés qui doivent élever l'artiste jusqu'à la figure de l'Enfant-Dieu. Le voyez-vous sur les genoux de sa mère ? Elle embrasse son Créateur, qui lui demande du lait. La parole éternelle balbutie ; elle joue ; elle dort ; mais le Verbe, qui se rapetisse pour nous, en voilant sa grandeur, n'a pas voulu l'éclipser. Le nuage qui couvre l'astre épargne l'œil sans le tromper, et jusque dans les traits de l'enfance mortelle on sent le Dieu. »

Plus tard, nous le verrons, toujours simple et vrai dans ses paroles, toujours compatissant et miséricordieux dans ses rapports avec ceux qui l'entourent, toujours juste et charitable dans ses jugements, toujours saint dans ses actions, toujours rempli de bonté et d'amour pour les hommes, leur distribuer ses enseignements, leur prodiguer ses consolations, les éclairer par ses conseils, les édifier par ses exemples, les animer par les divines espérances qu'il leur propose, et marquer chacun de ses pas par un acte éclatant de vertu ou par un bienfait signalé : *pertransiit benefaciendo.* S'il exerce sa puissance, s'il commande à la nature, c'est pour nourrir les indigents, pour soulager les malades, pour guérir les infirmes, pour rendre un fils à sa mère, un enfant à son père ; enfin lorsqu'il se livre

volontairement à ses bourreaux, et qu'il consomme le sacrifice qui devait être le gage de la réconciliation du ciel avec la terre, il se laisse accuser sans répondre à ses calomniateurs; il entend sa condamnation, sans pousser un murmure, il souffre les plus sanglants outrages et les supplices les plus affreux sans se plaindre; il meurt en pardonnant, modèle admirable de douceur, de patience, de résignation et de dévouement! Quelle source féconde d'inspirations pour l'artiste capable de comprendre la sublimité d'une telle vie et d'une telle mort!

Ce sujet nous conduit à l'examen d'une question qui a été souvent agitée à l'occasion des écarts de la littérature moderne. La notion du beau peut-elle s'associer avec le spectacle des infirmités humaines, des maladies, de la mort et des phénomènes si repoussants qui l'accompagnent? En d'autres termes, les misères physiques de l'humanité, les difformités corporelles, en un mot, tout ce qui rappelle à l'homme le souvenir de sa destructibilité et de son néant, tout ce qui est l'opposé de la santé et de la vie, peut-il être un objet légitime d'imitation pour l'artiste? Le principe de l'art est-il de représenter toujours la nature parfaite, et doit-il être condamné par cela seul qu'il s'écarte des types transmis à la peinture et à la statuaire par les chefs-d'œuvre antiques? M. de Châteaubriand semble le décider affirmativement, et est d'accord en cela avec les règles et les exemples posés par les anciens. On ne voit pas en effet que ceux-ci se soient jamais exercés à reproduire sur le marbre ou sur la toile les disgrâces ou les monstruosités de la nature; on les voit, au contraire, chercher par tous les moyens que l'art indique, à diviniser en quelque sorte le corps humain, en dissimulant tous ses défauts et toutes ses infirmités, et en répandant sur lui comme une teinte sublime d'éternelle jeunesse, de force surnaturelle, de grâce céleste et d'immortalité. « Cet amour du laid qui nous a saisis, dit M. de Châteaubriand, cette horreur de l'idéal, cette passion pour les bancroches, pour les culs-de-jatte, les borgnes, les mauricauds, les édentés, cette tendresse pour les verrues, les rides, les escarres, les formes triviales, sales, communes, sont une dépravation de l'esprit : elle ne nous est pas donnée

par cette nature dont on parle tant. Arrière donc cette école animalisée et matérialisée qui nous mènerait, dans l'effigie de l'objet, à préférer notre visage moulé avec tous ses défauts par une machine, à notre ressemblance produite par le pinceau de Raphaël! » Cette critique est juste; elle imprime une flétrissure méritée sur toutes ces compositions cyniques et dégoûtantes, où l'on semble prendre à tâche de déformer, de dégrader l'œuvre du Créateur, et où, par une sorte d'ironie insolente et de dérision impie, on a l'air de présenter à Dieu la caricature de l'homme, en lui disant avec moquerie : voilà ton ouvrage. Dans ses compositions, soit artistiques, soit littéraires, c'est évidemment un parti arrêté de prendre le contre-pied de tous les principes de l'esprit humain, et de réhabiliter tout ce que la raison universelle condamne. Soit orgueil, soit obscurcissement de l'intelligence, on a perdu le sentiment du beau, on se fait un jeu d'en déplacer la notion, en affectant de le voir partout où il n'est pas. Le prétexte est qu'il faut imiter la nature, et que la vérité consiste, non pas à choisir arbitrairement ce qui vous plait en elle, mais à la représenter telle qu'elle est, dans ses beautés comme dans ses défauts, dans ses opérations les mieux ordonnées comme dans ses écarts les plus monstrueux, dans ses perfections comme dans ses irrégularités. Sans doute la nature humaine nous offre un singulier mélange de biens et de maux, d'ordre et de désordre. Sans doute ne représenter jamais l'humanité que dans sa perfection idéale, ce serait ne montrer qu'un côté de l'homme, et par conséquent blesser la vérité, puisqu'il est trop vrai que le monde est comme un hospice immense où de tous côtés s'offrent à nos regards la douleur sous toutes ses expressions, la misère sous tous ses aspects, la maladie sous tous ses symptômes, la mort sous toutes ses formes, et où quelque part que nous allions, nous n'entendons qu'un long et universel gémissement s'élevant de ce fonds inépuisable de faiblesse, d'infirmités et de souffrances. Il y a donc un côté de la nature humaine que l'art antique n'avait pas représenté, et qu'il était cependant nécessaire de montrer à l'homme, pour ne pas lui laisser perdre l'idée de son imperfection, de sa fragilité et de son néant. C'est ce côté que le christianisme s'est chargé de

nous rappeler et de mettre en lumière, mais par un principe et dans un but bien différents de ceux qui dirigent l'école moderne. Oui, il est permis au peintre de représenter toutes les misères humaines, toutes les infirmités qui peuvent nous atteindre, toutes les déviations du plan primitif de la nature, toutes les angoisses de la souffrance, toutes les horreurs de la mort; et lors même qu'il nous effraie par l'image de notre corruptibilité physique, qu'il nous afflige par la triste pensée de la fragilité et du néant de cette beauté corporelle, dont nous sommes si fiers, et que le plus léger accident peut transformer en une laideur repoussante, il peut produire, non pas seulement des œuvres belles, mais des œuvres sublimes, admirables. Ce ne sera cependant qu'à une condition, sans laquelle son pinceau n'enfanterait que des monstres : c'est qu'il place à côté et en regard de ces infirmités et de ces misères, la charité qui les ennoblit, qui les entoure de son respect et de son amour, qui leur rend une sorte de culte, et les élève, pour ainsi dire, jusqu'à Dieu, par le souvenir de l'humanité sainte et des souffrances du Sauveur des hommes; la charité qui se rappelle que les boiteux, les aveugles, les lépreux, les malades, les infirmes furent les amis privilégiés du Dieu de l'Évangile, et qui ne voit plus les maux, les infirmités, les plaies qui répugnent le plus à la nature qu'à travers les plaies adorables de Jésus crucifié. Oui, la maladie, la pauvreté, la souffrance, la difformité même sont belles en présence de la charité qui les adopte et qui les presse sur son sein. Car la souffrance, la pauvreté, les maux de toutes sortes étant pour l'humanité un moyen d'exercice et d'action, sont réellement les seules conditions d'existence de la vertu ; et sans la vertu, plus de beauté morale dans l'homme. Otez du monde toutes les douleurs et toutes les misères qui le remplissent, et la vertu devient impossible, et l'on ne comprend plus le précepte de l'Évangile : Aidez-vous les uns les autres; et cette parole de Jésus-Christ n'a plus de sens : Bienheureux ceux qui pleurent et qui sont dans l'affliction !

« L'art antique, dit M. de Maistre, a su nous montrer dans le Laocoon le plus haut degré de souffrance physique et morale, sans contorsions et sans difformité. C'était déjà un

grand effort de talent que celui de nous représenter la douleur, à la fois belle et reconnaissable; cependant il ne nous suffit plus pour peindre le Christ sur la croix. Qui pourra nous montrer le Dieu humainement tourmenté, et l'homme souffrant divinement ? C'est un chef-d'œuvre idéal, dont il paraît qu'on ne peut seulement approcher. Je ne crois pas que parmi les plus grands artistes un seul ait jamais pu contenter ni lui-même, ni le véritable connaisseur; cependant le modèle, même *inarrivable*, ne laisse pas que d'élever et de perfectionner l'artiste. Le talent fatigué par ses efforts pouvait se délasser en s'exerçant sur la figure des martyrs. C'était encore de superbes modèles que ces *témoins* sublimes qui pouvaient sauver leur vie en disant *non*, et qui la jetaient en disant *oui*. Sur le visage de ces victimes volontaires, l'artiste doit nous faire voir non-seulement la douleur *belle*, mais la douleur acceptée, mêlée dans leurs traits, à la foi, à l'espérance, à l'amour. »

Pour compléter ce que nous avions à dire sur la notion du beau, il est nécessaire de dire un mot sur l'art architectural. Qu'est-ce qui est beau dans les palais, dans les temples, et dans les autres monuments de l'architecture? Si nous répondions que la condition du beau, c'est l'ordre, la symétrie, la justesse et l'accord des proportions, nous ne dirions que ce que tout le monde sait, nous ne dirions pas tout ce qu'il importe de savoir. Ne croyons pas que l'architecte ait satisfait à l'art dans toute son exigence, quand il a mis toutes les parties de l'édifice en harmonie entre elles, quand il a distribué, agencé, disposé les divers ordres ionique, corinthien et composite, selon les règles tracées par Vitruve et les grands maîtres. Un monument ne doit pas seulement présenter dans son ensemble unité de plan et convenance de toutes les parties entre elles; il doit être surtout en harmonie avec sa destination d'abord, puis avec le site où il est placé, c'est-à-dire avec le climat, la nature et le ciel avec lesquels il est en rapport. Plus cette harmonie est parfaite, plus le monument est beau, sublime, surtout s'il s'agit d'un temple élevé à la divinité. C'est ce que s'obstinent à ne pas comprendre les artistes de nos jours. Pour eux, le type de la beauté suprême en architecture, c'est l'éternel parallélogramme des temples grecs, avec leur fronton,

leurs colonnes, leurs chapiteaux, etc. C'est là la forme par excellence, la forme unique, la forme modèle, hors de laquelle ils ne conçoivent rien de beau, rien de légitime, rien de normal. Il en résulte que la matière, qui est susceptible de tant de combinaisons, perd dans leurs mains sa merveilleuse fécondité, sa variété infinie, son admirable et prodigieuse aptitude à se prêter à toutes les formes, et que l'imagination, emprisonnée dans un type toujours le même, appauvrie par la contrainte que lui impose une règle arbitraire, étouffée sous l'étreinte d'une idée *à priori* qui comprime tout essor du génie, est condamnée à se renfermer dans une désolante monotomie. Il en résulte encore que nos palais et nos temples, jetés tous comme dans un même moule, emprunté à des siècles, à des pays, à des mœurs, à des croyances, à un état de société, si différents des nôtres, ne sont pas plus en rapport avec leur destination, qu'il ne sont d'accord avec un climat, avec une nature, avec des accidents de terrain, de lumière et d'ombre qui demanderaient de tout autres combinaisons architecturales. De là l'immense supériorité de nos grandes églises gothiques sur tout ce que l'architecture moderne a produit de plus remarquable en fait de monuments religieux. Cette supériorité ne tient pas, comme on pourrait se le demander, à celle du genre gothique sur le genre corinthien, par exemple. Ni l'un ni l'autre de ces deux genres n'est absolument beau en soi. Il ne l'est que relativement à des convenances que l'art doit saisir, puisque l'art n'est que la connaissance et l'application des rapports que l'esprit conçoit devoir exister entre les choses. A quoi la supériorité dont nous parlons tient-elle donc ? Elle tient à l'harmonie parfaite qui dans nos temples gothiques se fait apercevoir entre la pensée religieuse et son expression. On sent de prime-abord que là tout est en rapport avec les croyances catholiques et les besoins du culte. C'est là véritablement la maison de Dieu, la porte du Ciel, le séjour de la prière, le sanctuaire inviolable où repose la majesté divine, le lieu saint, le lieu terrible, où ne doit entrer rien de souillé, rien d'impur : *Ecce sedes hìc tonantis, ecce cœli janua : hìc sacerdos, ara, templum, hìc Deus fit hostia.* Le temple chrétien doit élever l'âme à Dieu, aussi haut que l'é-



